Piccola Biblioteca 206

Celso

IL DISCORSO VERO

ADELPHI

Questo libro è una testimonianza decisiva dello scontro dottrinale fra Pagani e Cristiani. Celso, filosofo medioplatonico del II secolo, sferrò con *Il discorso vero* un attacco radicale contro lo scandalo della nuova religione che veniva dalla Palestina e pretendeva di sostituirsi a culti immemorabili. Col gesto di un aristocratico cosmopolita, lo osserviamo reagire all'invadenza della *pìstis*, della fede, là dove dovrebbe regnare soltanto la conoscenza. E insieme rivoltarsi contro la boria antropocentrica dei Cristiani, che gli appaiono simili «a un grappolo di pipistrelli, o a formiche uscite dalla tana, o a rane raccolte in sinedrio attorno a un acquitrino, o a vermi riuniti in assemblea in un angolo fangoso che litigano per stabilire chi di loro è più colpevole». Dalla parte cristiana, Celso incontrò, dopo qualche decennio, l'avversario più temibile: Origene. E, per un'ironia della storia, mentre *Il discorso vero*, nella sua interezza, andò perduto, ciò che sopravvisse furono i frammenti che Origene ne citava nella poderosa opera di confutazione che gli dedicò. In essi, qui presentati per la prima volta in edizione italiana, possiamo riconoscere, in tutto il suo vigore, la voce di una grande civiltà su cui incombe il declino, ma che non vuole rinunciare a se stessa.

A cura di Giuliana Lanata.

142935

L. 14.000

IVA inclusa

Celso

IL DISCORSO VERO

A cura di Giuliana Lanata

ADELPHI EDIZIONI

INDICE

PREFAZIONE

Il discorso vero, *La parola di verità*, *La dottrina vera* (*di verità*), magari *L'orazione veritiera*? Tutto questo, e altro ancora, può significare *Alēthḕs lógos*.[1] Fin dall'inizio Celso, questo sconosciuto, si mostra geniale nello sfruttare la polisemia di *lógos*, e nell'inventare un titolo aperto, capace di comunicare un messaggio complesso, un titolo allusivo piuttosto che descrittivo. Certo, nel *Discorso vero*, *lógos* oltre che discorso, parola, ragione, motivo e quant'altro, significa anche «dottrina»: dottrina autentica, conservata e verificata dal discorso della tradizione, dottrina perversa, diffusa dalla parola e dall'insegnamento del capo di una nuova setta. Ma Celso era, come si vedrà, troppo buon filosofo per non sapere che *alēthḕs lógos* già nelle opere di Platone suo maestro, e in molti autori successivi, poteva assumere molti significati diversi, «ragionamento vero»,[2] «motivo autentico», e così via; e non è escluso che nel suo titolo egli considerasse come elemento forte non il sostantivo, ma l'aggettivo: perché almeno da quando Aristide, filosofo ateniese, aveva indirizzato all'Imperatore Adriano la sua apologia del cristianesimo, la posta del dibattito fra Pagani e Cristiani era né più né meno che la verità.[3] *Il discorso vero* sembra quindi ancora il modo preferibile di trasportare in una lingua riluttante almeno

alcuni dei messaggi che Celso intendeva comunicare con il suo titolo.

Ma chi era Celso? Per noi egli è solo un nome, il nome dell'autore di un libro arrivato fino a oggi solo per un'ironia, o un'astuzia, della Storia. Esso infatti non è tramandato in modo completo e attraverso una tradizione manoscritta indipendente: l'esemplare o gli esemplari che ne circolavano nel mondo antico furono probabilmente vittime sia di una caduta d'interesse conseguente all'affermazione definitiva del cristianesimo, sia degli interventi con cui l'Impero Romano cristianizzato cercò di assicurare la distruzione dei libri della parte soccombente.[4] Vittima di questa epurazione fu soprattutto il grande Porfirio, anche se i quindici libri del suo *Contro i Cristiani*, conservati solo in modo molto frammentario, hanno lasciato nella tradizione antica più tracce dell'opera di Celso, che a tale tradizione è complessivamente ignota. Ma, in qualche anno fra il 244 e il 248, una copia dell'*Alēthès lògos* di un certo Celso cadde nelle mani di tale Ambrogio, agiato alessandrino che cercava di espiare gli errori di una giovanile adesione a una setta eretica offrendo ogni sostegno editoriale – papiro, stenografi, copisti – alla sterminata conoscenza delle scritture e al talento apologetico del suo amico Origene, perché egli illustrasse la parola divina alla luce della più rigorosa ortodossia.[5]

Al suo illustre protetto Ambrogio affidò, oltre alle molte altre imprese, un'immediata, urgente, meticolosa confutazione delle accuse mosse ai Cristiani dal nefasto trattato di Celso. Obe-

rato, lo racconta egli stesso in una sua lettera, dalla massa delle richieste di Ambrogio, da una quantità di lavoro che paradossalmente non gli lasciava quasi più tempo per la lettura del verbo divino, Origene cominciò con l'isolare, nell'attacco di Celso, alcuni temi fondamentali attorno a cui costruire il proprio discorso apologetico. Ma una risposta così strutturata richiedeva tempi di riflessione incompatibili con la frenetica attività editoriale di Origene, che, a partire dal ventisettesimo capitolo del primo libro del suo *Contro Celso*, fece ricorso a un sistema meno impegnativo e più rapido, adattando alle proprie esigenze il collaudato genere letterario, di origine alessandrina, del commentario, e facendo seguire, alla citazione più o meno letterale delle argomentazioni di Celso nell'ordine originario, le proprie confutazioni.[6] Isolando, nel contesto origeniano, le citazioni da Celso – operazione non priva di difficoltà, come si dirà meglio più avanti – si può ancora ricuperare, non senza problemi e incertezze, una buona parte del *Discorso vero*. Un bell'esempio di eterogenesi dei fini.

Abbiamo, dunque, un testo, o per meglio dire una serie di frammenti più o meno lunghi e più o meno fedelmente conservati di un testo; ma l'autore? Già Origene non conosceva di lui che il nome, e il fatto che era morto da tempo; sapeva o credeva di sapere dell'esistenza di due filosofi epicurei entrambi di nome Celso, vissuti rispettivamente all'epoca di Nerone e di Adriano, di un altro Celso che aveva scritto parecchi libri contro la magia, e di un altro ancora che

avrebbe composto due libri contro i Cristiani. Ma, in mezzo a tante omonimie, si mostrava egli stesso incerto, e in più di un punto doveva ammettere che le dottrine di Celso avevano poco a che fare con l'epicureismo. Nel complesso si ha l'impressione che le notizie di Origene siano, se non proprio inventate, certo poco accurate.[7]

Nel II secolo sono vissuti Celsi famosi, come il grande giurista Publio Giuvenzio Celso, titolare di importanti cariche pubbliche nella prima metà del secolo, o come l'alto funzionario morto verso la fine del regno di Traiano che ha legato il suo nome alla grande biblioteca di Efeso, la cui facciata, superbamente restituita in tempi recenti,[8] comunica in modo immediatamente perentorio la dimensione del patrimonio letterario che essa doveva custodire: quanti Celsi nel suo catalogo? C'è poi ancora almeno un Celso, filosofo epicureo e autore di un'opera contro la magia, amico di Luciano e dedicatario della sua operetta *Alessandro o il falso profeta* che molti – a cominciare da Origene – hanno voluto identificare con l'autore del *Discorso vero*.[9]

Stabilire rapporti di identificazione o di parentela fra « Celso » e uno di questi Celsi offrirebbe il vantaggio di potergli attribuire il retroterra di una tradizione familiare, di un ambiente culturale, di un interesse professionale. Ma il Celso del *Discorso vero* era, si vedrà meglio più avanti, fuor di ogni dubbio un medioplatonico, e l'identificazione con l'amico di Luciano è assolutamente da escludere; la suggestiva affabulazione di un rapporto di parentela con il personag-

gio che ha legato il suo nome a una grande biblioteca è basata su indizi assolutamente labili;[10] e le presunte competenze giuridiche dell'autore del *Discorso vero* sono desunte in tutto e per tutto dal fatto che egli era informato di una repressione giudiziaria in atto del cristianesimo.[11]

In effetti, vari processi contro Cristiani furono intentati nel corso del II secolo in varie parti dell'Impero: ne furono vittime fra gli altri il filosofo medioplatonico, poi apologeta del cristianesimo, Giustino, e più tardi, nel 177, un'intera comunità cristiana, quella di Lione, salvatasi a stento da un tentativo di *pogrom* per poi soccombere parzialmente a un giudizio formale.[12] Nel *Discorso vero* l'eco di queste vicende giudiziarie (non necessariamente di quelle lionesi) è direttamente avvertibile nel tono sarcastico, e non privo di larvate minacce, con cui Celso sottolinea la sproporzione fra le attese escatologiche dei Cristiani e la realtà terrena del loro vivere braccati, malmenati, incarcerati e crocifissi. Ma aver notizia di questi procedimenti non comportava necessariamente alcun tipo di competenza giuridica, come del resto non l'aveva mai comportata in Roma neanche l'amministrazione della giustizia penale: il Celso giurista di taluni studiosi recenti è solo una scappatoia per evitare un Celso filosofo scomodo.[13]

Che Celso fosse un filosofo, e sia pure esecrabile, era indubbio per Origene; e come filosofo si presenta egli stesso nel corso di tutto *Il discorso vero*, lamentando spesso la difficoltà di condurre

un discorso dottrinale con persone prive di «preparazione filosofica».[14] Ma cosa significava, nel II secolo dopo Cristo, essere un filosofo? Per esempio, essere un professore di filosofia: e Celso ama molto investirsi di una funzione didattica, ripetendo più volte la propria volontà di «insegnare» il vero ad avversari immersi nell'errore e nelle contraddizioni;[15] e, poniamo, la chiarezza del saggio elementare di teologia del VII libro potrebbe essere attribuita a un'abilità acquisita professionalmente. Ma è anche possibile che Celso sia stato, come lo fu Plutarco, uno di quei colti e agiati membri delle borghesie municipali che a un'attività politica e civile affiancavano un impegno intellettuale di cui la filosofia costituiva una parte preminente.[16] Con sofisti itineranti come Massimo di Tiro, figure ben note alla società letteraria del II secolo, Celso condivide soltanto, ma ad altro livello, la passione per la filosofia platonica.

Celso era un nome romano; ma, come si è visto, Celsi erano insediati anche nella parte ellenofona dell'Impero. La tradizione culturale in cui il Celso del *Discorso vero* si inserisce è totalmente greca; la sua familiarità con l'Egitto e con ambienti mediorientali, la mancata distinzione fra cristianesimo ortodosso ed eresie gnostiche, sembrano rimandare a un ambiente alessandrino. Ma anche questa è solo un'ipotesi; mentre è certo che Roma è presente a Celso solo nella forma del suo grande Impero cosmopolita.

Al *Discorso vero* non si riesce neanche ad attribuire una data sicura. Il suo autore, si è visto,

era morto da tempo quando Origene scriveva la sua confutazione nel 247-249; l'accenno a due imperatori regnanti, nel frammento VIII, 71, e l'atmosfera di pericolo incombente che è registrata nella parte finale dell'VIII libro, fanno pensare piuttosto al regno congiunto di Marco Aurelio e Commodo (171-180) che a quello di Marco Aurelio e Lucio Vero (161-169), anche se ci sono partigiani accaniti della datazione alta.[17] Ma detto tutto questo, e constatato che la maggior parte degli studiosi di Celso inclina a datare la sua opera attorno al 178-180,[18] si resta soli col libro, o meglio con i suoi frammenti.

A prima vista, *Il discorso vero* non è nemmeno collocabile entro un preciso «genere»; e in un libro recente sulle correnti letterarie del suo tempo si può persino leggere la curiosa affermazione secondo cui l'opera di Celso sarebbe «letteraria» solo perché è scritta.[19] È vero piuttosto che, in un'epoca abbastanza creativa da inventare o reinventare con successo forme letterarie come il diario, il libro dei sogni, il romanzo, l'autobiografia onirica, anche per Celso non è stato difficile trovare una forma specifica per un oggetto tanto inconsueto come la confutazione di una nuova religione da un punto di vista prevalentemente filosofico-teologico, ma attento anche alla fenomenologia religiosa.

Esisteva, nel II secolo, una lunga tradizione di letteratura diatribica, pedagogica, satirica, che soprattutto con Luciano aveva scelto di preferenza la forma dialogica. Esistevano opere di

polemica filosofica, come il trattato *Contro coloro che pretendono di interpretare Platone mediante Aristotele* di Attico, un medioplatonico più o meno contemporaneo di Celso che riuscì a ottenere effetti di grande vivacità.[20] Esistevano trattazioni propedeutiche allo studio della filosofia come il *Didaskalikós* di Alcinoo, un manuale che godette di largo successo.[21] Esistevano conferenze di vario livello di filosofi itineranti, in cui l'aspetto retorico prevaleva di solito su quello filosofico, come quelle abbastanza banali del medioplatonico Massimo di Tiro, attivo verso la fine del II secolo. *Il discorso vero* si situa entro questo panorama letterario senza identificarsi con nessuna di queste forme, ma riuscendo a sfruttare al meglio, di volta in volta, le regole e i criteri più adatti ai singoli aspetti della sua polemica.
L'avversario, infatti, andava colpito a più livelli: non si trattava solo di confutare, nel cristianesimo, quel tanto o quel pochissimo di contenuto dottrinale che Celso era disposto a concedergli, ma di dimostrare che la figura centrale della nuova religione non poteva avanzare la minima pretesa a uno statuto divino, anzi era equiparabile, in base alle testimonianze stesse dei suoi adepti, al più screditato dei taumaturghi itineranti e dei presunti operatori di miracoli. Questa figura quindi è per Celso il primo bersaglio da colpire: se risulta che Cristo non è un Dio, ma solo un mago, e della peggiore specie,[22] è sgombrato il terreno per la polemica autentica, quella filosofica, e per l'enunciazione del «discorso vero».

A questo fine nei primi due libri Celso ricorre al collaudato sistema della prosopopea,[23] e introduce un Giudeo che, in contraddittorio con Cristo prima (libro I) e con i Giudeo-cristiani poi (libro II), riduce la figura di Cristo alle sue reali proporzioni: per Celso, quelle umane, e neanche le più apprezzabili. L'analisi di questi due libri basta da sola a mostrare con quanta abilità Celso sfrutta i codici di comunicazione letteraria della sua epoca, le regole che presiedevano sia alla produzione che alla fruizione di ogni tipo di testo.[24] Quando estrapola, vuoi dalla narrazione evangelica che conosce prevalentemente attraverso la versione di Matteo, vuoi da fonti ebraiche ostili al cristianesimo, le notizie sulla nascita oscura di Cristo, sulla condotta immorale e sul mestiere poco dignitoso dei suoi genitori, sulle circostanze della sua vita errabonda e marginalizzata al di fuori degli spazi del vivere civile, sull'estrazione sociale dei suoi adepti, Celso utilizza abilmente una serie molto collaudata di *tópoi* che anche Luciano aveva sfruttato nella costruzione della figura del suo falso profeta, Alessandro di Abunotico.[25] E la strategia di Celso punta al massimo effetto di naturalezza persuasiva quando egli occulta il carattere letterario dell'argomentazione affermando di aver tratto i propri materiali unicamente dagli scritti degli avversari.[26]

Il dialogo dei primi due libri non è che un inizio. Là dove Luciano si sarebbe fermato, Celso esce allo scoperto in prima persona per opporre alla falsa divinità di Cristo le divinità vere della tradizione, e alla teologia delirante

dei Cristiani la teologia autentica a cui conduce la filosofia. Perché il libro di Celso non è organizzato solo da una struttura letteraria, e non vuole comunicare solo un'immagine negativa, ma è sorretto da un motivo centrale, quello del valore costitutivo della tradizione rispetto alla costruzione di un «vero» discorso filosofico.

Gesù si era rivelato uno stregone, un *góēs*, ossia, nel linguaggio del tempo di Celso, un uomo di dubbia reputazione che compiva o pretendeva di compiere miracoli e di garantire salute o salvezza sulla base di incantesimi e di pratiche magiche:[27] insomma un impostore. Di contro, la tradizione antica poteva elencare una lunga serie di «uomini divini», Dei o demoni che assumevano temporaneamente una forma umana, oppure di eroi, uomini o figli di Dei che grazie a circostanze eccezionali della loro vita, dopo la morte acquisivano poteri sovrumani, e senza ricorrere a incantesimi, senza pronunciare nomi o formule magiche, per il loro contatto permanente con Dio, potevano compiere miracoli e agire positivamente per la vita degli uomini.[28] Questi eroi, questi «uomini divini» provenivano tutti da un lontano passato di cui avevano assorbito la remota sapienza; acquisiti definitivamente, nel corso del tempo, alla tradizione cultuale, essi godevano a buon diritto di una venerazione che nessun «moderno» secondo Celso poteva esigere per sé, anche se circa un cinquantennio più tardi Filostrato l'avrebbe rivendicata per Apollonio di Tiana, il taumaturgo neopitagorico dell'epoca di Domiziano di

cui anche Porfirio, nel suo libro *Contro i Cristiani*, esaltava i poteri soprannaturali.[29]
Per smantellare, sul piano comparatistico, le assurde pretese dei Cristiani, per dimostrare il carattere secondario, rispetto alla tradizione religiosa dei Greci, della figura divina che essi proponevano, Celso ricorre principalmente a Erodoto, il fondatore della storiografia etnografica permeato di razionalismo ionico, così attento nel registrare le diverse forme storiche dell'esperienza religiosa, di cui quella dei Cristiani non era per Celso che una perversa deformazione: solo quando avrà appreso dallo storico, comparando le consuetudini dei popoli più antichi e sapienti, tutti i nomi di Dio,[30] il filosofo sarà pronto a imboccare la via che porta al Dio senza nome.
Si apre così il discorso sulla filosofia di Celso. Che filosofo era Celso? Era un epicureo, come sosteneva senza convinzione Origene,[31] o era un « eclettico », secondo una categoria di comodo a cui hanno fatto ricorso alcuni moderni? Egli era, fuor di ogni dubbio, un medioplatonico: la sua teologia, la sua cosmologia, la sua antropologia si chiariscono nel modo più persuasivo attraverso il confronto con Plutarco, con Massimo di Tiro, con Alcinoo, con quel che resta di Attico e di Numenio di Apamea.[32] Origene, vicino anch'egli al platonismo, ha seminato per primo piste false non solo a scopo diffamatorio (« epicureo » poteva essere un insulto), ma soprattutto perché era troppo riluttante ad ammettere di condividere spesso il terreno dell'avversario. Non è che un esempio di quei disagi

della contiguità che ci occuperanno ancora più avanti.
Ci si può chiedere, e ci si è chiesti, non sempre in modo innocente, se Celso è un filosofo originale; e qui bisogna intendersi. L'affermazione di Colli, secondo cui di grandi filosofi ne nasce uno ogni secolo, è certo vera per il II dopo Cristo: e quel filosofo non è stato certo Celso, ma sarebbe stato Plotino. Ma il carattere elementare del contenuto filosofico del *Discorso vero* corrisponde a un intento dichiarato del suo autore, che afferma a più riprese di voler comunicare, a un uditorio a suo avviso quasi irrimediabilmente negato alla conoscenza autentica, solo i princìpi essenziali della dottrina vera; e taluni studiosi moderni sono inclini ad ammettere che Celso si trovava qualche passo più avanti di altri nella direzione che sarebbe stata di Plotino.[33]
Se non è stato molto più originale dei suoi contemporanei, in compenso Celso ha scoperto precocemente, con una preveggenza che sembra provenire direttamente dall'intensità delle sue convinzioni, che la posta fondamentale del gioco culturale e del dibattito filosofico e teologico della sua epoca stava fuori dalle polemiche di scuola, stava presso un avversario estraneo a quel gioco e a quel dibattito, anzi apparentemente incapace di raggiungere il livello medio della discussione. La scena filosofica, nel II secolo, appariva dilaniata non solo dai contrasti fra le scuole tradizionali e, a partire da un certo momento, istituzionalizzate, la platonica l'aristotelica la stoica l'epicurea, ma anche da

quelli interni alle singole scuole e in particolare a quella che appariva più dinamica, il medioplatonismo. Un esempio classico di queste dispute di scuola era il dibattito sulla «generazione» del cosmo descritta da Platone: il capitolo 28 b del *Timeo* andava inteso letteralmente, nel senso che il cosmo era stato «realmente» generato, oppure in un significato didattico e metaforico? La discussione che vide schierati professionisti come Alcinoo, Attico e Calveno Tauro, un *amateur* come Plutarco, uno scienziato come Galeno, arrivò al punto che Tauro per fare chiarezza sentì il bisogno di stilare un elenco dei vari possibili significati di «generato».[34] Celso conosceva queste e altre distinzioni di scuola; ma la sua genialità fu di metterle fra parentesi[35] nel momento in cui avvertì l'apertura di un altro fronte, più decisivo di quello su cui si impegnavano i professori.
A un primo sguardo, l'oggetto della radicale contestazione di Celso appare sproporzionato rispetto all'impegno profuso nel *Discorso vero*. Cristo, si è visto, per Celso non era che un uomo stregone; e i suoi seguaci erano persone la cui scarsa rispettabilità sociale emergeva sia dal tipo di attività loro attribuita (erano marinai, pubblicani, predicatori ambulanti), sia dall'appartenenza a classi di età e di sesso cui si negava comunemente la capacità di accedere al discorso razionale (si trattava di bambini, donne, vecchie).[36] Se, nella convinzione di Celso, i suoi avversari fossero stati veramente e soltanto questi; se la sua descrizione della società cristiana fosse stata così realistica come l'hanno

creduta molti storici del cristianesimo, dovremmo pensare Celso come un intellettuale propenso a dissipare il proprio talento.
Ma le notizie che *Il discorso vero* fornisce a più riprese sull'estrazione sociale dei seguaci del nuovo culto non vanno considerate alla stregua di rilevazioni sociologiche sul campo, come ha fatto spesso una pauperismo romantico ispirato a motivazioni ideologiche anche molto diverse fra loro.[37] Gli adepti della nuova fede, i portatori del messaggio rivoluzionario erano davvero « l'ultima feccia della terra », come voleva un'opinione riferita, attorno alla fine del II secolo, nell'*Ottavio* di Minucio Felice?[38] E quale era il grado di reale esperienza di quella « feccia della terra » che possedeva un intellettuale secondo ogni apparenza così elitario come Celso?[39] Non stava egli, ancora una volta, adattando ai propri fini un repertorio di *tópoi* e di caratteri (il pedagogo, il padre, lo schiavo, il fuggiasco, la donna, la vecchia) con cui lavorava tanta parte della letteratura contemporanea, dall'oratoria al romanzo? Celso non ignorava che tra i Cristiani del suo tempo c'erano anche delle persone « moderate, perbene, intelligenti e in grado di comprendere le allegorie »;[40] e nella parte finale dell'VIII libro riconosceva che nelle file dei Cristiani militavano non solo persone rozze, impure e sediziose, ma anche altre capaci di una religiosità autentica, e in grado, sul piano politico, di assumere le più alte responsabilità militari e politiche dello Stato.[41]
Anche secondo le ricerche più recenti le comunità cristiane primitive rispecchiavano più o

meno fedelmente nella loro composizione le stratificazioni sociali del loro tempo, e comportavano la presenza di membri di livello economico e culturale relativamente elevato, sia pure senza grosse punte verso l'alto.[42] Nel corso del II secolo, gli intellettuali cristiani avevano cominciato a inoltrare al vertice dell'Impero dossier sempre più consistenti, anche se non ancora veramente competitivi rispetto ai prodotti della letteratura pagana, in cui peroravano la propria causa anche attraverso polemiche più o meno concilianti sui miti e sui culti pagani. Al tempo di Celso l'apologetica cristiana poteva già contare, fra i testi a noi conservati, l'apologia indirizzata da Aristide, «filosofo ateniese», all'Imperatore Adriano attorno al 125; le due apologie rivolte ad Antonino Pio (138-161) da Giustino, filosofo medioplatonico passato nelle fila del cristianesimo e condannato a morte nel 165 ca. per un'accusa di cristianesimo intentatagli, forse, da un altro filosofo, Crescente;[43] il *Discorso ai Greci* di Taziano, «filosofo tra i barbari», a cui si attribuiscono datazioni varianti fra il 165 e il 176; e l'*Ambasceria per i Cristiani* indirizzata attorno al 177 a Marco Aurelio e a suo figlio Commodo da Atenagora, «filosofo cristiano di Atene».[44]
Di tutta questa letteratura, Celso conosceva la vulgata; che avesse letto questo o quel testo è più difficilmente dimostrabile salvo che per il caso di Giustino, a cui indubbiamente su alcuni temi fondamentali risponde senza nominarlo,[45] mentre l'ipotesi che vorrebbe farne il portavoce cui Marco Aurelio avrebbe affidato il compito

di confutare l'*Ambasceria per i Cristiani* di Atenagora è di quelle che non si possono verificare.[46]
Se, dunque, Celso ha scelto come bersaglio più appariscente della sua polemica i meno presentabili fra i nuovi credenti, questo corrisponde non alla sua reale e intera esperienza della condizione sociale e del livello intellettuale dei Cristiani del suo tempo, ma a una calcolata strategia volta a svilirne quanto più possibile l'immagine e la credibilità. Il punto centrale e irriconciliabile dello scontro, quello che ha suscitato da parte di Celso la formulazione delle critiche più radicali, destinate a lasciare il segno più lungo su ogni possibile critica futura del cristianesimo, sta altrove: sta nella teologia, nella cosmologia e nell'antropologia che i Cristiani accettavano ed elaboravano sulla base dei loro libri sacri.
Per un filosofo convinto che il Dio grande, grandissimo, altissimo, unico, è privo di nome, di corpo, di voce, di colore, è immobile, invisibile, felice, privo di contatti con la materia; per un filosofo di questo genere un Dio pasticcione che un bel giorno si desta dal sonno per creare un mondo imperfetto e bisognoso di aggiunte e correzioni, e d'altro canto un figlio di Dio che accetta di contaminarsi con la materia nella sua forma più impura, l'utero femminile, che mangia l'agnello e beve l'aceto e il fiele, che si lascia tradire dai suoi seguaci come non era mai capitato a un vero capobanda, che si lagna come nessun filosofo greco si è mai lagnato, è un autentico scandalo. La resurrezione del corpo, «pura e semplice speranza da vermi», disgu-

stosa al pari dell'incarnazione, contraddice il dogma accademico e medioplatonico secondo cui Dio, garante della razionalità del cosmo, non può violare le leggi che egli stesso ha dettato. La storia, mutuata dai Giudei, della creazione dell'uomo a immagine e somiglianza di un Dio senza corpo e senza voce, è una pura contraddizione in termini. Nessuna delle storie contenute negli scritti dei Giudei e Cristiani è appena presentabile.

Ben diverso era il caso degli antichi miti tramandati da testi poetici e prosastici, di cui gli apologisti cristiani criticavano a loro volta l'inverosimiglianza o l'immoralità, ma che secondo Celso non erano confinati al loro significato letterale. L'origine remota ne garantiva il contenuto di verità; e una lunga tradizione esegetica, antica almeno quanto il VI secolo avanti Cristo, quanto Ferecide di Siro o Teagene di Reggio, ne aveva proposto un'interpretazione allegorica la quale ne svelava il significato allusivo e metaforico, che li rendeva non solo decenti, ma venerabili.

Per la sua stessa origine, secondo Celso, questo metodo esegetico si poteva applicare in modo legittimo solo ai miti della tradizione.[47] Azzardare l'interpretazione allegorica di testi diversi poteva essere, sì, prova di buona cultura e anche di sensibilità morale: ma se l'oggetto era troppo sproporzionato rispetto alle intenzioni, se era puerile e meramente favolistico, i risultati di questo abuso esegetico erano tanto ridicoli quanto inopportuni.[48]

Per contro i miti antichi, vuoi poetici vuoi filo-

sofici, di preferenza greci, ma anche ad esempio egiziani o persiani,[49] si offrivano naturalmente all'interpretazione allegorica delle persone in grado di capire perché, anche secondo l'opinione di Massimo di Tiro,[50] erano «pieni di enigmi», avendo ereditato da una remota tradizione sapienziale un tipo di comunicazione indiretta e allusiva che Celso indica più volte con il termine *ainíttesthai*, «alludere enigmaticamente, accennare per enigmi».[51] Ci sono più modi di ricuperare la sapienza nascosta in questo tipo di comunicazione: si possono ad esempio inserire testi enigmatici in contesti che ne rivelino compiutamente il senso, come Celso fa più volte con Eraclito, il filosofo «enigmatico» per eccellenza.[52] Ma ci si può anche impegnare a chiarire l'uso simbolico o metaforico, il significato nascosto di parole ed immagini, riconducendole in un quadro di presupposti razionali che richiedono un interprete che «sappia capire». Tale procedimento, che Celso apprezza come molti medioplatonici del suo tempo, come Massimo di Tiro o come il Plutarco di *Iside e Osiride*, riveste un'importanza particolare in un progetto come quello del *Discorso vero*, che rivendica la possibilità di un'autentica comprensione solo a chi conosce i princìpi filosofici espressi enigmaticamente, ma presenti fin dall'inizio nei testi stessi.[53] E questo è tanto più importante quando si tratta di interpretare Platone, che non comunicava le sue dottrine solo nel linguaggio della scienza: nei suoi testi poteva essere contenuto anche un sapere nascosto, che si apriva

soltanto a chi ne sapeva sciogliere correttamente gli « enigmi ».[54]
Ma per Celso era impossibile, era abusivo applicare questo metodo esegetico a un testo così piattamente letterale come quello dell'Antico Testamento. Filone Ebreo, all'inizio del I secolo d.C., aveva tentato di fondare una letteratura filosofica giudaica fornendo un'interpretazione allegorica continua dell'Antico Testamento, confrontato al contempo con i classici della filosofia greca.[55] Per Celso, che sicuramente lo conosceva, questo tentativo non è solo fallito, è sospetto: è un'appropriazione indebita perpetrata su un patrimonio di tradizione culturale che ne riesce stravolto e irriconoscibile. Un tentativo analogo, anzi ancora più aggressivo, di appropriazione, si poteva imputare ai Cristiani. Celso avverte acutamente in essi quella volontà di penetrazione della società pagana che avrebbe suggerito un paio di decenni dopo a Tertulliano l'affermazione trionfalistica: *Hesterni sumus, et omnia vestra occupavimus*, « siamo nati ieri e ci siamo appropriati di tutti i vostri beni ».[56] I misteri cristiani non erano come i misteri di Mithra, che facevano sì appello all'irrazionale, ma erano passibili di un'interpretazione filosofica, e soprattutto restavano un culto privato, perfettamente compatibile con quello ufficiale.[57] I Cristiani pretendevano di sostituirsi a tutta la tradizione, sia a quella giudaica da cui provenivano, sia a quella ellenistica in cui si stavano installando; e al contempo si appropriavano, in modo distorto e contraffatto, di tutto il meglio che il passato poteva offrire,

tentavano di rivendicare al cristianesimo l'intero patrimonio della tradizione giudaica e di quella ellenistica. È questo che suscita lo sdegno di Celso.

Egli vuol regolare i conti subito. Non si tratta di un lontano futuro, come quello che *a posteriori* può essere emblematizzato nella *Preparazione evangelica* di Eusebio di Cesarea, ma del presente o addirittura di un passato molto prossimo: Giustino, per costruire la propria teologia della Storia, non aveva già usato gli identici passi cruciali del *Timeo* e della *Lettera VII* di Platone su cui Celso, con tutto il medioplatonismo, fondava la propria concezione della trascendenza di Dio?[58] Essere spossessati dei valori della propria tradizione da un avversario che li snatura e in più ostenta un'oltraggiosa superiorità è intollerabile. L'insofferenza di Celso si avverte identica nelle parole del proconsole d'Africa Saturnino, quando, al presunto lealismo politico di uno degli Scillitani che sta giudicando per il crimine di cristianesimo, oppone questa affermazione spazientita: «Anche noi siamo religiosi!».[59]

E di una religiosità in via di principio tollerante. Celso, intellettuale autenticamente cosmopolita di un grande impero di cui riconosceva non solo la necessità, ma l'opportunità, non difende valori angustamente ellenocentrici.[60] Con un esotismo che condivide con tutta la cultura del suo tempo, egli include nella cerchia dei popoli detentori di autentica sapienza non solo gli Egiziani, che già all'epoca di Solone chiamavano i Greci «ragazzi»[61] e che pochi

decenni prima avevano sedotto il Plutarco di *Iside e Osiride*, ma anche altri popoli di un Oriente più lontano, come gli Assiri, i Persiani, e quegli Indiani che potevano vantare una archetipica «sapienza barbara» di cui la greca non era se non una copia scolorita, trascrizione di una trascrizione.[62]
Il criterio che schiudeva l'accesso al «club dei sapienti» non era dunque per Celso un criterio etnico: era la volontà di riconoscersi nel *palaiòs lógos*, nei contenuti dottrinali e nei valori religiosi proclamati dal discorso degli antichi, che una tradizione interpretativa sempre più raffinata, forte di un metodo razionale esemplificato al suo meglio nella filosofia platonica, aveva perfezionato. A questo metodo razionale, al discorso della ragione, i Giudei e soprattutto i Cristiani tentavano di sostituire il linguaggio della fede, un linguaggio inaccettabile per Celso e per gli intellettuali pagani del suo tempo.[63]
Come la maggior parte dei medioplatonici, Celso è un razionalista. Il Dio iperuranio è conoscibile all'intelletto per vie razionali, per sottrazione, per confronto, per analogia, e non attraverso l'estasi o l'unione mistica. La sapienza iniziatica, misterica, è accettabile solo se, interpretata correttamente, si rivela una drammatizzazione della verità accertata dal ragionamento filosofico, come nel caso dei misteri mitraici descritti nel VI libro. Identica era la convinzione di Plutarco: «C'è chi sbaglia completamente la strada [del divino] e va a scivolare nella superstizione, e c'è anche chi riesce a sfuggire al pantano della superstizione ma poi pre-

cipita senza accorgersi nel baratro dell'ateismo. È per questo che inoltrandoci in tale cammino noi dobbiamo prendere come guida ai suoi misteri un criterio razionale che nasca dalla filosofia».[64] Neanche il miracolo è, in questo quadro, una manifestazione dell'irrazionale: esso è solo un'espressione della volontà divina di indirizzare per il meglio il corso degli eventi attraverso una catena di intermediari, demoni, eroi, uomini divini, che operano in luoghi deputati e garantiti da una lunga tradizione che li ha resi affidabili e controllabili.[65]

A Celso quindi, come a Plutarco o a Galeno, niente è più estraneo della fede, della *pístis*, della richiesta di abdicazione epistemologica come scorciatoia sulla via della salvezza: «Credi, se vuoi essere salvato».[66] Ma, come Plutarco, come Galeno, come Luciano, Celso è costretto a constatare che, nel mondo che lo circonda, in un'epoca che sarebbe stata, a sentire Gibbon, la più felice della Storia, niente è richiesto con più insistenza, e promesso in modo più infondato, della felicità: «Credi, e sarai felice tu e la tua casa!».[67] Lo promettono i piccoli predicatori che si intrufolano nelle case, i sacerdoti questuanti di Cibele, i mitriasti, gli adoratori di Sabazio, i profeti invasati, i «figli di Dio», gli «aliti di Dio», che affiancano alla promessa soteriologica la minaccia di pene eterne: «Sarai punito, se non credi!».[68] Da livello più basso della conoscenza *pístis* si è dunque trasformata, per Giudei e Cristiani, nel valore supremo.

Celso non tollera questo rovesciamento dei va-

lori, questo dilagare sulle piazze dell'insicurezza, della credulità, della superstizione, del senso di colpa. Lo scienziato Galeno era disposto a riconoscere ai Cristiani, in base alla coerenza del comportamento e alla capacità di ascesi, un'indubbia dignità morale, anche se la loro tendenza a basare la fede su narrazioni mitologiche o su eventi miracolosi ne mostrava a suo avviso la prevalente incapacità di seguire argomentazioni dimostrative.[69] Celso è più radicale nel denunciare l'irrazionalismo, l'oscurantismo antiscientista dei Cristiani, disposti a far proprio il messaggio secondo cui la scienza è male perché «fa perdere ... la salute dell'anima».[70] Questo rifiuto di «dare o ricevere conto»,[71] questa rinuncia all'argomentazione persuasiva non significa solo ricusare il livello della filosofia per scadere a quello della magia, ma significa anche ammettere per implicito l'intrinseca asocialità della propria dottrina.

In tutto *Il discorso verso*, dalla contestazione iniziale dell'illegalità del culto cristiano fino alla perorazione politica che occupa gran parte dell'VIII libro, Celso non si stanca di denunciare il carattere antiistituzionale, asociale, sedizioso del cristianesimo.[72] La sedizione, la volontaria separazione dal resto del corpo sociale, il rifiuto delle regole e delle convenzioni accettate e sperimentate *ab immemorabili*, è per lui uno dei caratteri costitutivi della nuova religione. Ereditato dai Giudei, che avevano costituito la propria identità nazionale per separazione rispetto al popolo di appartenenza, riproposto contro i Giudei stessi, lo spirito sedizioso che anima i

Cristiani si riproduce necessariamente anche all'interno del cristianesimo, frazionato e atomizzato in un pulviscolo di sètte che Celso enumera con puntigliosa malignità, senza porsi alcun problema di ortodossia.[73] Verso l'esterno, questa volontà di ribellione trova mille manifestazioni; ma il suo gesto più potentemente simbolico sta, anche per Celso, nel rifiuto di sacrificare alla statua dell'imperatore o di giurare nel suo nome.[74]

A partire dall'inizio del II secolo, da quando Plinio governatore di Bitinia si era servito di questo «test sacrificale» per accertare l'innocenza o la colpevolezza di alcuni imputati di cristianesimo, il rifiuto di dimostrare la propria lealtà verso la massima istituzione dell'Impero attraverso questo semplice atto cultuale era diventato un motivo sufficiente per irrogare una condanna a morte.[75] Celso condivide il giudizio politico che fonda questa pratica giudiziaria, ma si preoccupa innanzitutto di chiarirne i presupposti religiosi. Certo, le statue dell'imperatore non *sono* l'imperatore, le statue di Dei e demoni ed eroi non *sono* gli Dei e i demoni e gli eroi, sono dei semplici artefatti; ma esse palesano la devozione per quei messaggeri e mediatori e servitori, non ultimo l'imperatore, attraverso cui Dio mantiene l'ordine cosmico per il bene stesso degli uomini. Perché, dunque, se non per spirito sedizioso, rifiutare un gesto innocente, praticato da tutti, capace di attestare contemporaneamente pietà religiosa, solidarietà civica, lealismo politico?

Diversamente dagli Gnostici, con cui polemizza

così spesso, avvertendone tutta la pericolosità politica,[76] Celso non era solo *nel* mondo, era anche *del* mondo; e al centro di questo mondo stava indubitabilmente l'Impero Romano con la sua tradizione religiosa, erede di quella ellenistica, aperta al sincretismo, ma non all'autodistruzione. In questo Impero c'era posto per tutte le forme di « sapienza barbara », per quella degli Assiri come per quella dei Persiani, per quella degli Egiziani come per quella dei Druidi, legittimate tutte da una tradizione remota e arcana; c'era posto in certa misura persino per le usanze ancestrali dei Giudei; non però per i « nuovi barbari », Quadi Marcomanni Jazigi, totalmente privi non solo di sapienza, ma di leggi e di civiltà, che minacciavano le frontiere di un impero a cui non avevano alcun titolo per sostituirsi.

Sul trono sedeva un imperatore filosofo che riteneva la gioia per un trionfo simile all'« autocompiacimento di un ragno che ha preso una mosca »,[77] eppure compiva senza incertezze il suo dovere di capo dell'esercito, come senza incertezza ordinava l'esecuzione dei Cristiani di Lione.[78] Era venuto il momento, per i Cristiani, di abbandonare la loro pervicacia fin troppo teatrale[79] e potenzialmente rovinosa. Nella presbiopia che condivide con molti conservatori, presaga degli sviluppi di una situazione che sembrava ancora, e sarebbe stata ancora a lungo controllata dal paganesimo e dal suo apparato statuale, Celso può apparire una sorta di Gibbon o di Nietzsche del II secolo: ben prima del Pretestato e del Simmaco dell'orazione *Per*

l'altare della Vittoria,[80] egli vede nel comportamento dei Cristiani un presagio di decadenza, una universale minaccia di sterminio.[81] La conciliazione non era dunque possibile: non, comunque, al livello che Celso aveva scelto.
Perché non si trattava tanto di un tentativo di conciliazione, quanto della volontà di mettere le cose al loro posto. O accettare le regole del gioco, o sparire dalla faccia della terra: chi parla così, non si sente realmente minacciato.[82] E Celso aveva tagliato molti ponti fra sé e i Cristiani, anche se la sua polemica era priva di bassezze. Nessun accenno ai bambini sgozzati, al cannibalismo truculento, alle lampade rovesciate, ai brancicamenti incestuosi nel buio, che occupano tanta parte delle autodifese di Tertulliano o di Minucio Felice;[83] niente « I Cristiani al leone » o « Morte agli atei ».[84] *Il discorso vero* non calca neanche la mano sul libertinaggio e sulla criminalità programmatica degli Gnostici di « terzo livello », di quei « pneumatici » i quali, convinti di essere gettati da un Dio malvagio in un mondo ostile, si sentivano autorizzati a compiervi ogni sorta di efferatezze, certi di ottenere la salvezza sulla sola base della conoscenza.[85]
Ma sul piano che ha scelto e che ritiene appropriato, Celso arriva a formulare per immagini giudizi altrettanto se non più micidiali, come quando inscena la boria antropocentrica di chi, pur abbandonandosi al senso di colpa, alla nietzscheana « morale da schiavi », presume di occupare il centro del cosmo. Giudei e Cristiani, questi ultimi arrivati alla ribalta della Sto-

ria, si contendono una presunta progenitura, e il filo diretto con Dio, simili «a un grappolo di pipistrelli, o a formiche uscite dalla tana, o a rane raccolte in sinedrio attorno a un acquitrino, o a vermi riuniti in assemblea in un angolo fangoso che litigano per stabilire chi di loro è più colpevole, e affermano: "Tutto a noi Dio preannuncia e predice; e abbandonato il cosmo intero e il movimento del cielo senza curarsi della terra, per grande che sia, per noi soli governa, e a noi soli manda messaggi, e non cessa mai di mandarli e di cercare che possiamo essere uniti a lui in eterno". E ancora: "C'è Dio, e subito dopo di lui ci siamo noi, nati da lui e in tutto simili a Dio, e a noi sono subordinate tutte le cose, la terra e l'acqua e l'aria e le stelle, e tutto è fatto per noi, ed è ordinato per servire a noi" ».[86]

« Cani attorno a un osso », avrebbe detto nel suo austero stile aforismatico Marco Aurelio.[87] Celso, secondo un procedimento privilegiato nella sezione iniziale, ma presente un po' ovunque nel *Discorso vero*, preferisce drammatizzare il contrasto attraverso una finzione dialogica desunta probabilmente, più che dal modello del dibattimento giudiziario, dalla parodia che ne aveva dato la commedia, un genere letterario che egli sembra ritenere particolarmente appropriato all'oggetto del suo discorso.[88] La scena del dialogo, che richiama in qualche misura un Ade aristofanesco, è costruita con materiali prevalentemente tradizionali. A sciami di pipistrelli erano paragonate le anime dei morti che si affollavano attorno a Hermes in un passo

famoso della *Nékyia* omerica, citato anche da Platone nella *Repubblica*; ed è ancora Platone, in un passo del *Fedone* riportato testualmente in un altro punto del *Discorso vero*, a sottolineare che la terra è immensa, e che gli uomini ne abitano « solo una piccola parte sui bordi del mare, come formiche o rane attorno a una palude ».[89]
Alla libertà, direi alla felicità con cui utilizza i materiali forniti dal suo autore più venerato per un gioco metaletterario, Celso affianca la capacità di utilizzare i materiali offerti dal linguaggio per un gioco semantico, in cui il *synedreúein* e l'*ekklēsiázein*, il « riunirsi in consiglio e in assemblea », diventano il « riunirsi in sinedrio o in assemblea ecclesiale »: quei pipistrelli, quelle rane puntano decisamente troppo in alto, pretendono di trovarsi al centro del cosmo quando stanno semplicemente avanzando delle pretese nelle forme delle loro aggregazioni settarie. Il risultato dell'operazione di Celso può ricordare, a un lettore italiano, la calcolata ferocia, la « barbara allegrezza » di certi passi delle *Operette morali*; in ogni caso gli fa rimpiangere la perdita del *Discorso vero* nella sua interezza, anche se quel che ne rimane basta a farne, fuori da ogni enfasi, un « libro da leggere » anche per le sue qualità letterarie. Ma il paragone con Leopardi, o quello spesso avanzato con il Lucrezio del V libro del *La natura delle cose*, anch'egli implacabilmente critico nei confronti dell'antropocentrismo, non può essere esteso oltre certi limiti.
Per Celso, è vero, il mondo non è fatto per l'uomo, ma non è neanche fatto contro di lui da

una natura matrigna o nel migliore dei casi indifferente. « L'universo non è stato fatto per l'uomo, e d'altronde nemmeno per il leone o per l'aquila o per il delfino, ma perché questo mondo, in quanto opera di Dio, risultasse compiuto e perfetto in tutte le sue parti ».[90] In questo universo di cui la ragione ci aiuta a decifrare l'ordine l'uomo deve saper riconoscere il posto che gli è stato attribuito, nel mondo sublunare, su una terra che non è fatta solo per lui. Quest'ordine è eterno: il trascorrere del tempo non porta mutamento, ma ripetizione ciclica; i diluvi universali, le conflagrazioni, non sono avvenimenti unici e irripetibili, ma ricorrono secondo cadenze e congiunture astrali necessarie, simbolo della perfezione dell'universo.[91]
La pretesa di introdurre nella perfetta immutabilità del tempo cosmico, nel ciclo dell'eterno ritorno, rotture come quella della cosmogonia giudaica, della creazione dell'uomo, dell'incarnazione del « figlio di Dio », è in definitiva la più vera, la più intollerabile rivolta. L'ordine del cosmo, che ha confinato l'uomo nel mondo sublunare, permette un'uscita unicamente verso l'alto. Essere legato alla terra è sentito talora da Celso come una condanna, persino come l'espiazione di una colpa.[92] Anche i mille benevoli intermediari di Dio che assicurano agli uomini salute e felicità gli appaiono, talora, troppo coinvolti nella materia, troppo ghiotti del fumo grasso e del sangue dei sacrifici;[93] essi possono, talora, far dimenticare quel « luogo iperuranio che nessun poeta di quaggiù ha mai cantato e mai canterà in modo adeguato », di

cui, in un celebre passo del *Fedro* che doveva essere citato verbalmente in una sezione perduta del *Discorso vero*, Platone aveva fatto l'unico possibile luogo dell'anima.[94] Scopo autentico e unico del filosofo è raggiungere quel luogo, assimilarsi a Dio, da cui « non ci si deve mai, in nessun caso, staccare ... né di giorno né di notte, né in pubblico né in privato, incessantemente, in ogni parola e in ogni azione: vuoi con parole e azioni, vuoi senza di esse, l'anima sia sempre protesa verso Dio ».[95] Questa era l'aspirazione massima di Celso, il presunto epicureo, il presunto Voltaire del II secolo. Questa era anche l'aspirazione di molti dei suoi avversari. Ma la contiguità non è una garanzia di soluzione dei conflitti. Anzi.

NOTA INFORMATIVA

Il testo del « Contro Celso ». Come si è accennato nella Prefazione, *Il discorso vero* non ha una tradizione manoscritta indipendente, ma è giunto solo attraverso le citazioni contenute nel *Contro Celso* di Origene (ca. 185-283 d.C.), il più prolifico tra gli scrittori greci cristiani del III secolo. La tradizione manoscritta del *Discorso vero* coincide quindi interamente con quella del trattato origeniano.
Il *Contro Celso* di Origene fu composto, secondo una notizia fornita da Eusebio di Cesarea nella sua *Storia ecclesiastica* (VI, 36, 2) negli anni 245-249, forse piuttosto verso la fine che verso l'inizio di questo periodo (Chadwick, 1965², pp. XIV sg.). Questo trattato è trasmesso nella sua interezza da una serie di manoscritti medioevali che secondo un'opinione universalmente condivisa derivano tutti da un unico codice del XIII secolo, il Vaticanus Graecus 386 (sigla A), che è quindi il solo da tenere in considerazione.
Oltre che da questa tradizione diretta, il *Contro Celso* è conservato, in larghe sezioni, anche da una tradizione indiretta, ossia da un'antologia tratta da tutte le opere di Origene e suddivisa in 27 capitoli di argomento unitario, curata nel IV secolo da Basilio di Cesarea e da Gregorio di Nazianzo con il titolo di *Philocalia*. Questa antologia è conservata da un elevato numero di manoscritti medioevali; ma è stato dimostrato che, nel loro complesso, essi dipendono da un archetipo del VII secolo, il quale a sua volta fu copiato da un esemplare del VI. Tale tradizione è abitualmente indicata con la sigla Φ. Ci si trova quin-

di di fronte a una tradizione a due rami, che lascia le mani libere all'editore nella scelta delle varianti, ma gli impone di giustificare la propria preferenza per l'uno o per l'altro ramo della tradizione. Questa situazione ha suscitato, tra la fine del secolo scorso e l'inizio dell'attuale, una rovente polemica fra i sostenitori della tradizione diretta, illustrata magistralmente da P. Koetschau nella sua edizione del *Contro Celso*, e quelli della tradizione indiretta, altrettanto superbamente indagata da J.A. Robinson nella sua edizione della *Philocalia*. I sostenitori della tradizione indiretta sottolineavano soprattutto la maggiore antichità del testo rappresentato da Φ.
In una polemica apparentemente senza vincitori né vinti, sia pure con una tendenza crescente della critica testuale ad accettare più o meno tacitamente le lezioni di Φ, ha portato elementi nuovi, nel settembre del 1941, la scoperta di un papiro contenente estratti dal I e dal II libro del *Contro Celso*, fatti per uso personale da un monaco letterato del VII secolo. In base a un accurato confronto fra il testo del papiro di Tura (Pap) e quelli di A e di Φ, l'editore Scherer ha potuto dimostrare che, per caratteristiche codicologiche e testuali, Pap è strettamente apparentato con A. Molte lezioni di questo manoscritto relativamente tardo (come si è detto, XIII secolo) non rappresentano quindi, come volevano i sostenitori di Φ, delle innovazioni di copisti, ma risalgono all'archetipo comune ad A e a Pap, quindi più o meno al VI secolo. Entrambi i rami della tradizione possono quindi vantare un'analoga antichità, non infirmata dal fatto che il testimone unico della tradizione diretta è recenziore: anzi, nel complesso, dal confronto con Pap, A risulta abbastanza immune da innovazioni introdotte nel corso della trascrizione. D'altronde, nessuna delle due tradizioni appare già all'origine esente da errori o alterazioni; per

cui la costituzione del testo comporta inevitabilmente una certa dose di eclettismo, come constata anche il più recente editore del *Contro Celso*, Borret. Il *Contro Celso* nella sua versione integrale è disponibile in una edizione classica e in una recente: Origenes, I. *Die Schrift von Martyrium. Buch I-IV gegen Celsus*. II. *Buch V-VIII gegen Celsus. Die Schrift von Gebet*, a cura di P. Koetschau (GCS 2), Berlin, 1899; Origène, *Contre Celse*, Tomes I-V, Introduction etc. par M. Borret (Sources Chrétiennes 132, 136, 147, 150, 227), Paris, 1967-76. Per la *Philocalia* l'edizione classica è quella di J.A. Robinson, *The Philocalia of Origen*, Cambridge, 1893; nuove edizioni parziali si trovano in Sources Chrétiennes 226 (Origène, *Philocalie 21-27*, *Sur le libre arbitre*, Introduction, texte, etc. par E. Junod, Paris, 1976); Sources Chrétiennes 268 (Origène, *Traité des principes*, Tome III, Introduction, texte critique de la *Philocalie*, etc., par H. Crouzel et M. Simonetti, Paris, 1980); e in Sources Chrétiennes 302 (Origène, *Philocalie 1-20*, *Sur les Écritures*, Introduction, texte, etc. par M. Harl, Paris, 1983). Il Papiro di Tura è edito da J. Scherer, *Extraits des livres I et II du Contre Celse d'Origène (Papyrus N° 88747 du Musée du Caire)*, Le Caire, 1956. Del *Contro Celso* esiste, oltre a quella di Borret affiancata al testo greco, una magistrale traduzione inglese senza testo di Chadwick, accompagnata da un commento che la ricchezza di citazioni scritturali, patristiche, classiche e la conoscenza sovrana della problematica e della letteratura moderna rendono determinante per ogni futura ricerca su Origene e su Celso (Origen, *Contra Celsum*, translated with an Introduction and Notes by H. Chadwick, Cambridge, 1953, 1965[2]). C'è, inoltre, una traduzione italiana a cura di A. Colonna, Torino, 1971.

Il testo del « Discorso vero ». Più complesso del problema della costituzione del testo del *Contro Celso* è

quello di isolare, nella torrenziale confutazione di Origene, le citazioni testuali dal *Discorso vero*. Nella prefazione al *Contro Celso* Origene riferisce che, in un primo momento, e precisamente fino a quello che nelle edizioni moderne è il capitolo 27 del I libro, egli aveva annotato i punti principali dell'accusa di Celso con alcune brevi controdeduzioni, nell'intento di trarne poi una trattazione organica; ma questo sistema si era rivelato troppo complesso, ed egli aveva deciso di confutare i singoli passi del *Discorso vero* nell'ordine dell'originale e *syngraphikōs*, ossia con la precisione di chi cita tenendo presente un libro e non facendo ricorso alla memoria. A questo programma Origene tiene fede solo in certa misura, come è d'altronde naturale in un'opera come il *Contro Celso* che trae sì spunto dal commentario alessandrino, ma ha finalità polemiche e non esegetiche.
In primo luogo, Origene tralascia parti a suo giudizio inessenziali o scarsamente interessanti. Egli talora lo ammette in modo esplicito, come quando (II, 79) afferma espressivamente di terminare il II libro al punto stesso in cui finisce il discorso del Giudeo « che dice anche altre cose non degne di menzione ». Lacune come quella qui denunciata possono essere dimostrate o ragionevolmente ipotizzate anche in molte altre sezioni del *Discorso vero* (un elenco in Borret, 1976, pp. 15 sg.).
In secondo luogo, Origene spesso riferisce i passi di Celso in forma indiretta. Isolare le parole di Celso da quelle di Origene, restituire la forma diretta in citazioni in cui il sospetto della parafrasi è sempre in agguato, individuare i collegamenti fra i vari frammenti pone problemi molto delicati: Origene può aver omesso delle parti, soprattutto le congiunzioni, oppure modificato la sintassi dell'originale alterandone parzialmente il significato, e così via.
Ci sono poi dei punti in cui, o per desiderio di

brevità, o per effetti polemici, o per meglio evidenziare il proprio punto di vista, Origene frammenta il testo del *Discorso vero* entro il proprio discorso, isolandone alcune parole o brevi frasi, riassumendone altre, amalgamandole tutte in un'esposizione in cui i frammenti dell'originale sono puri relitti di un contesto perduto. Questi *loci desperati* si concentrano in alcune sezioni del *Contro Celso* come I, 1-27; II, 22-32; VI, 1 sgg., ma sono potenzialmente distribuiti in tutta l'opera. E si deve ancora segnalare che in qualche caso, per esigenze interne del suo discorso, Origene non ha rispettato l'ordine dell'originale, ma ha anticipato argomentazioni che in Celso erano inserite in un contesto successivo. A volte, come in V, 33, che è da reintegrare dopo V, 41, è Origene stesso che segnala queste trasposizioni; ma non è escluso che esse siano anche più numerose di quelle esplicitamente attestate.

Per tutti i motivi esposti, la ricostruzione del testo del *Discorso vero* costituisce un'impresa molto delicata. Deve essere, in primo luogo, chiaro che *Il discorso vero* è un testo conservato *solo in frammenti*: su questo, da Schmidt a Schröder a Bader a Pichler, tutti gli studiosi moderni si esprimono in modo molto reciso. Quasi mai si può essere certi che Origene, dopo capitoli e capitoli di torrenziale confutazione di poche righe o frasi di Celso, riprenda l'originale all'identico punto dove lo aveva lasciato, senza sorvolare sezioni che gli appaiono meno importanti. Più che in ogni altro caso, in quello di Celso l'editore (e il traduttore) deve guardarsi dall'*horror vacui*, dalla tentazione di introdurre elementi di trapasso, congiunzioni anche apparentemente innocenti, protesi sintattiche per un testo mutilato, che possono portare in una direzione sbagliata o celare l'estensione delle lacune.

È la tentazione in cui è ricorso nella sua edizione

Glöckner (*Celsi Ἀληθὴς λόγος excussit et restituere conatus est* O. Glöckner, «Kleine Texte», 151, Bonn, 1924); Schmidt, 1927, ne ha mostrato gli errori di metodo, pur apprezzando positivamente la prima presentazione di un testo del *Discorso vero* reso indipendente da quello di Origene. Lo stesso Schmidt, e soprattutto Schröder, 1939, hanno segnalato nell'edizione di Glöckner, assieme a un eccesso di interventismo, anche un eccesso di conservatorismo, che si manifesta sul piano testuale in un'adesione troppo stretta al testo di A (si veda, sopra, *Il testo del «Contro Celso»*), e sul piano ricostruttivo nella rinuncia a ristabilire, ovunque ciò sia possibile e opportuno, la forma diretta e, nei primi due libri, dialogica del testo originale.
Rimasta allo stadio di dissertazione dattiloscritta l'edizione di Schröder, 1939 (di cui chi scrive ha potuto avere a disposizione una copia), il testo a cui fare riferimento è quello di Bader (R. Bader, *Der Ἀληθὴς λόγος des Kelsos*, «Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft», 33, 1940), che pubblica il testo di Celso come una serie di frammenti contraddistinti dal numero progressivo dei libri e dei capitoli del *Contro Celso*, in cui tutte le citazioni identificabili del *Discorso vero* sono stampate in corsivo e incorniciate, in tondo, da quella parte del testo di Origene che permette di constatare se si tratta di citazioni dirette, indirette o frammentarie. Bader correda tutti i frammenti di un ricco apparato critico, completo di rimandi interni, di citazioni classiche e scritturali, di bibliografia essenziale; e collega ogni frammento al successivo attraverso una breve interpretazione continua. L'edizione di Bader è fondamentale, anche se alcune ulteriori citazioni sono state individuate soprattutto da Wifstrand, 1942 e da Andresen, 1955, e anche se per alcuni aspetti la dissertazione di Schröder, 1939, che Bader ha potuto uti-

lizzare solo in estratto, rappresenta uno stadio più avanzato. Una nuova edizione del *Discorso vero* è comunque una delle esigenze dello stato attuale della *Kelsosforschung*. Per la costituzione del testo di Celso rimane importante il primo tentativo di ricostruzione del *Discorso vero* da parte di Keim, 1873, anche se operato non attraverso un'edizione del testo greco, ma attraverso una rigorosa traduzione (riproposta recentemente in edizione anastatica da Korff, 1984). Il «restauro» con traduzione di Rougier, 1926 ha piuttosto il carattere di una parafrasi, e occulta totalmente lo stato frammentario del *Discorso vero*, un testo di cui non è neanche possibile stabilire quali siano le proporzioni fra le parti conservate e quelle mancanti: possediamo la metà, i due terzi, i tre quarti, i quattro quinti dell'opera originale? Una cosa è certa: lo stile di Celso non era così aforismatico come appare dopo la potatura di Origene. La lettura di frammenti come ad esempio IV, 23 (si veda la Prefazione, pp. 34 sgg.) o come V, 34-41, con la loro sapienza intertestuale, con il moltiplicarsi delle citazioni, con l'ampiezza dell'argomentazione, permette ancora di intravvedere un testo molto diverso da quello che ci è rimasto.

La struttura del «Discorso vero». È un problema che ha occupato un posto centrale nella *Kelsosforschung*, e che è ovviamente collegato con quello dell'interpretazione complessiva del *Discorso vero*: si tratta di un'opera disorganica e prevalentemente sofistica, diciamo come le orazioni di Massimo di Tiro, priva di un vero centro e di un piano generale, oppure di un testo strutturato attorno a un disegno coerente e a un progetto definito? Oltretutto è sembrato a molti, a partire da Origene, che nel libro di Celso manchi la *pars construens*, l'enunciazione del «discorso vero» promesso dal titolo. Negli ultimi

decenni, a partire dalla dissertazione di Schröder, 1939 fino a quella di Pichler, 1980, la discussione ha segnato dei progressi sostanziali, soprattutto attraverso le ricerche di Wifstrand, di Andresen, di Dörrie, che permettono di impostare il problema in modo del tutto nuovo. (Una rassegna delle principali soluzioni proposte nel corso di un secolo, a partire dalla traduzione-edizione di Keim, 1873, si può trovare in Pichler, 1980, pp. 15 sgg.).
La suddivisione del *Contro Celso* in otto libri non corrisponde sempre, a quanto afferma Origene, ad altrettante cesure o punti forti del *Discorso vero*, ma alle necessità editoriali di Origene stesso, che terminava un libro e ne iniziava un altro quando il precedente aveva raggiunto una mole a suo avviso sufficiente, come è detto con una clausola quasi formulare alla fine di tutti i libri dal III al VII. Solo i primi due libri del *Contro Celso* corrispondono dichiaratamente a due precise sezioni dell'originale, ossia alle due invettive del Giudeo contro Cristo e contro i Giudeo-cristiani. Dal testo di Origene null'altro si evince sulla struttura originaria del *Discorso vero*.
L'originale di Celso era, probabilmente, in un solo libro: Origene lo designa quasi sempre con il singolare *biblíon*, e Celso stesso lo conclude con l'intenzione di scriverne successivamente «un altro». Sembra improbabile che il *biblíon* (*sýngramma*) di Celso comportasse delle suddivisioni interne, che non avrebbero corrisposto alle tecniche editoriali del tempo; tuttavia, come hanno visto Schröder, 1939, Wifstrand, 1942, Pichler, 1980, una scansione interna dell'argomentazione è segnalata in alcuni punti dall'autore stesso attraverso uno schema compositivo noto agli studiosi di tecnica retorica antica con il nome di «composizione ad anello». Secondo questo schema l'autore, poeta o prosatore che fosse, tendeva a riprendere in modo conclusivo, alla fine di

una sezione significativa, il tema annunciato in apertura. Nel *Discorso vero* i frammenti IV, 2 e V, 2; V, 65 e VII, 62 contengono per l'appunto ripetizioni di questo tipo ed incorniciano «ad anello» due unità che dovevano essere significative per l'autore stesso.

Una scansione tematica del *Discorso vero* (a prescindere dai frr. I, 1-27, su cui si tornerà più avanti) potrebbe quindi essere presentata nel modo seguente:

I, 28-71; II, 1-79: critica della figura di Cristo attraverso le due invettive del Giudeo;

III, 1-78: critica della religione giudeo-cristiana sul piano del comparatismo religioso;

IV, 2-V, 2: «nessun Dio è mai sceso sulla terra»; critica dell'incarnazione, della cosmologia giudaica, dell'antropocentrismo;

V, 2-65: contrapposizione della demonologia filosofica all'«angelologia» giudaica e cristiana;

V, 65-VII, 62: introduzione alla «vera» teologia e alla «vera» cosmologia per i Cristiani culturalmente più avanzati;

VII, 62-VIII, 76: conclusioni («fermiamoci qui»). Conseguenze culturali, religiose, politiche.

Questo schema è puramente orientativo, non tiene conto delle varie articolazioni interne, delle digressioni parentetiche, e così via. Ma soprattutto, esso va riempito di significato. C'è, nel *Discorso vero*, un motivo centrale che organizza tutta l'esposizione di Celso, c'è una «dottrina vera»? Una risposta affermativa è stata resa possibile soprattutto dalle ricerche di Andresen e di Dörrie. Meglio di ogni altro, essi hanno visto che in tutto il libro di Celso la polemica è, inseparabilmente, una esposizione della «verità»; e se questa esposizione trova il suo coronamento nei frammenti V, 65-VII, 62, ossia nell'iniziazione alla teologia platonica, la «verità» di Celso

è leggibile anche in tutte le sezioni in cui il discorso è condotto prevalentemente in negativo. La vera religiosità, l'aspirazione al congiungimento con il Dio iperuranio, ha trovato la sua più compiuta realizzazione nella filosofia platonica, l'unica che apra la via alla conoscenza autentica e all'autentica contemplazione di Dio. Una gran parte della tradizione religiosa, culturale e anche politica non solo del mondo ellenico, ma anche di quello orientale, insomma tutto il *nómos* degli antichi, è sotto forme diverse espressione o preannuncio di questa stessa sapienza, ripete nelle versioni più varie lo stesso discorso che è il discorso « vero », garantito nella sua intelligibilità dalla lunga catena dell'interpretazione. Fuori dalla tradizione non c'è nulla di vero o di nuovo, ma solo fraintendimento, falsificazione, menzogna, disordine. Ecco la « verità » che si legge, e non solo in filigrana, in tutta la polemica di Celso.

Un caso a parte è rappresentato dai capitoli I, 1-27 del *Contro Celso* in cui, come afferma egli stesso nella sua Introduzione (si veda, sopra, *Il testo del « Discorso vero »*), Origene presentava alcuni temi fondamentali di Celso attraverso estratti desunti da tutto *Il discorso vero* e anche, come egli stesso comunica più avanti (*Contro Celso*, III, 1), dal suo proemio. Secondo un'opinione sorretta da buone argomentazioni (Wifstrand, 1942, pp. 2 sgg.; Nock, 1956, p. 314; *contra* Andresen, 1955, p. 34) i frammenti I, 1-12 sarebbero desunti dal proemio, mentre i frammenti I, 14-27 sarebbero estratti, senza ordine preciso, da tutto *Il discorso vero*. Per altri (Schröder, 1939, pp. 97 sgg.; Pichler, 1980, pp. 118 sgg.) gli estratti dal proemio non sarebbero più chiaramente identificabili.

La biblioteca di Celso. Negli scaffali di Celso c'era un'ottima scelta di classici. Platone costituiva, natu-

ralmente, la presenza preponderante, e anche Erodoto era ottimamente rappresentato; ma c'era posto, com'è ovvio, per Omero, e poi per Esiodo, per Eraclito, per Empedocle, per Ferecide di Siro, per la commedia antica, molto probabilmente per Diogene Laerzio (si vedano le note ai frr. II, 55; VII, 53), per qualche raccolta di letteratura apoftegmatica, oltreché per un genere molto popolare nella letteratura dell'età imperiale come le storie di animali. Ed è altamente probabile che altre citazioni non ci siano conservate. Nessun dubbio, quindi, sulla cultura «classica» di Celso; mentre è molto discussa (Völker, 1928, pp. 80 sgg.; Borret, 1976, pp. 183 sgg.; Pichler, 1980, pp. 43 sgg.) la consistenza della sua «biblioteca cristiana», delle opere su cui ha condotto la propria preparazione e da cui ha acquistato la conoscenza degli avversari; perché la sua affermazione «io so tutto» (fr. I, 12) è certo arrogante, ma non priva di ogni fondamento, e la sua informazione sul cristianesimo è basata anche, o prevalentemente, su fonti scritte.
Per quanto riguarda l'Antico Testamento, appare certa la conoscenza del *Genesi*, mentre i riferimenti ai libri profetici sono generici, e potrebbero essere attinti anche da fonti indirette. Celso aveva qualche pratica di letteratura ebraica, aveva letto Filone (Stein, 1932-33), era informato sulla storia di Gesù attraverso versioni ebraiche diverse da quelle evangeliche (Lods, 1941), e della letteratura apocalittica conosceva almeno il *Libro di Enoch* (si veda il fr. V, 52 e nota). Della letteratura neotestamentaria, Celso aveva sicuramente letto il Vangelo di Matteo, in una forma abbastanza simile a quella che possediamo, e molto probabilmente conosceva la versione giovannea della passione (Völker, 1928, p. 83 e nota 19, con il richiamo ai frr. II, 55 e V, 52). Nulla invece autorizza ad attribuirgli una conoscenza di-

retta dei testi paolini (anche Borret, 1984, pp. 173 e 182, a proposito di frammenti come V, 64 o VI, 12, parla molto cautamente di temi di «origine» o di «fonte» paolina), o una lettura degli Atti degli Apostoli o dei Vangeli apocrifi a noi noti; anche se egli cita un *Dialogo celeste* che presenta qualche affinità con il *Vangelo di Tomaso*, e forse anche con quello di Filippo (si vedano i frr. VI, 27 e VIII, 15 e note relative). Con la letteratura gnostica egli aveva comunque una buona dimestichezza, come dimostra la sua conoscenza del diagramma degli Ofiti (VI, 24 sgg.) e di una versione degli *Oracoli sibillini* interpolata probabilmente in ambiente gnostico (VII, 53). Egli disponeva, inoltre, di un'opera di propaganda giudeo-cristiana come il *Dialogo di Papisco e Giasone* (IV, 52).

Il problema più dibattutto è quello del rapporto fra Celso e la letteratura apologetica: e qui la ricerca registra tutte le possibili posizioni intermedie fra le due estreme, quella secondo cui Celso non aveva alcuna conoscenza degli apologisti (Völker, 1928, pp. 87 sg.; Cataudella, 1947), e quella secondo cui sarebbe stato indotto a scrivere *Il discorso vero* da una specifica opera apologetica, da quella di Giustino o da quella di Atenagora (bibliografia in Pichler, 1980, pp. 47 sg., 90 sg.). La questione è complicata dal fatto che abbastanza presto è venuta a formarsi una sorta di vulgata apologetica, ossia un repertorio di critiche alla religione e al culto pagano comune a molti scritti apologetici, e che spesso affondava le sue radici in collaudati *tópoi* pagani. Basti un esempio. Nel frammento III, 43 Celso sottolinea la contraddizione per cui i Cristiani, che pure venerano un morto, «deridono coloro che adorano Zeus perché a Creta se ne mostra la tomba». La *irrisio* cristiana è documentata da Taziano e da Atenagora, a tacere degli apologisti più tardi che non interessano in

questo contesto; ma da tempo, almeno dall'età di Callimaco, essa costituiva un vero e proprio *tópos* nella critica della credulità praticata da qualsiasi tipo di letteratura, filosofica, parenetica, sofistica. Esso ricorre in Filodemo, in Cicerone, in Luciano, e soprattutto nelle *Vite dei Sofisti* di Filostrato (tutti i testi pagani e cristiani in Geffcken, 1907, pp. 60, 228), il che dimostra che si trattava di un vero e proprio luogo comune di scuola, che poteva essere utilizzato da chiunque e in qualunque tipo di discussione. Che anche i Cristiani se ne erano appropriati, Celso avrebbe quindi potuto apprenderlo sia dalla lettura di una qualsiasi opera apologetica, magari di una fra quelle che non ci sono pervenute, sia da qualsiasi conversazione con una persona dotata di buona cultura retorica. Il frammento III, 43 non ci dà quindi nessuna informazione precisa sulla «biblioteca di Celso».
Ma se questa sorta di circolarità in cui si trova spesso implicata la ricerca porta a stabilire una lista di temi apologetici noti a Celso piuttosto che una lista di testi apologetici da acquisire alla sua biblioteca, sembra di poter fare un'eccezione almeno per le *Apologie* di Giustino. Le ricerche di Andresen, 1952-53, 1955, non possono forse essere condivise nella loro tesi centrale che attribuisce a Giustino, e a una sottintesa polemica con Giustino, un peso determinante nella concezione stessa del *Discorso vero*; ma hanno mostrato che le argomentazioni di Celso volte a confutare, implicitamente, tesi sostenute nelle *Apologie* o anche nel *Dialogo con l'ebreo Trifone* sono così numerose (e l'elenco è ancora aumentato da Nock, 1956 e da Chadwick, 1966, pp. 132 sg.) che la tesi della «vulgata» non basta a spiegare le coincidenze. Si può ricordare che questa opinione non è condivisa da uno degli ultimi studiosi di Giustino, E.F. Osborn, *Justin Martyr*, Tübingen, 1975, p. 169, e da Pichler, 1980, p. 49.

Avanti e dopo Celso. Il discorso vero era, come lo fa apparire la sua tradizione, un manoscritto in una bottiglia riemersa improvvisamente ad Alessandria alla metà del III secolo? Già il fatto che Origene gli dedichi una confutazione più voluminosa di qualunque scritto cristiano del III secolo si comprende solo se l'opera di Celso era ancora abbastanza diffusa da apparire così pericolosa come lo era apparsa agli apologisti cristiani della fine del II secolo e della prima metà del III. In una serie di articoli comparsi fra il 1960 e il 1978, Schwartz e Vermander hanno identificato tracce consistenti del *Discorso vero* nelle argomentazioni difensive che una serie di apologisti cristiani, da Tertulliano a Minucio Felice all'autore della *Lettera a Diogneto* a Clemente Alessandrino, gli oppongono senza nominarlo, come Celso aveva polemizzato con Giustino senza mai farne il nome. Vermander distingue così fra un'apologetica « pre-celsiana », quella che ignora le critiche del *Discorso vero*, e una « post-celsiana », quella che contro *Il discorso vero* o *anche* contro *Il discorso vero* organizza la propria strategia difensiva.
Doveva passare un secolo perché, nel 278, Porfirio sentisse la necessità di sostituire *Il discorso vero* con un'opera più vasta, i quindici libri del *Contro i Cristiani*. Chi ristudiasse a fondo quest'opera molto frammentaria, per cui disponiamo solo di un'edizione non commentata del 1916 (Porphyrius, « *Gegen die Christen* » *15 Bücher*. Zeugnisse, Fragmente und Referate, a cura di A. von Harnack, « Abhandlungen der Königlichen preussischen Akademie der Wissenschaften », 1916, 1), vi troverebbe tracce profonde dell'influsso di Celso; e l'affermazione secondo cui « ogni volta che il razionalismo fu alle prese con la rivelazione cristiana non dovette far altro che ripetere ciò che aveva detto Porfirio » (J. Bidez, *Vie de Porphyre*, Gand-Leipzig, 1913, p. 74) andrebbe

certo modificata nella clausola, dove Celso dovrebbe a buon diritto figurare davanti a Porfirio. E l'ombra lunga di Celso si proiettava probabilmente ancora nel IV secolo, dopo la vittoria del cristianesimo, sull'opera di Eusebio: si vedano C.T.H. Ehrhardt, *Eusebius und Celsus*, in «Jahrbuch für Antike und Christentum», 22, 1979, pp. 40-49, e E.A. Judge, *Christian Innovation and its Contemporary Observers*, in B. Croke-A.M. Emmett, a cura di, *History and Historians in Late Antiquity*, Sidney, 1983, p. 19. E prima ancora, attorno al 300 d.C., l'influsso del *Discorso vero* è chiaramente avvertibile in quel singolare testo, restituito dal Papiro Bodmer XX, che è l'*Apologia di Filea vescovo di Tmuis*: si veda l'edizione commentata di Lanata, 1973, pp. 227 sgg. (una nuova edizione è in corso nella collezione Lorenzo Valla).

Ma per questo «dopo Celso», che comprendeva anche un'opera di Ierocle dal titolo trasparente, *Λόγος φιλαλήθης*, o il *Contro i Cristiani* di Giuliano, mi limito a rimandare alle due fondamentali sintesi di Geffcken, 1929[2] e di Nestle, 1941, oltreché a Wilken, 1984.

Criteri del volume. La traduzione è stata condotta fondamentalmente sull'edizione Bader, ma tenendo presente anche il testo dattiloscritto di Schröder e accettandone in particolare il suggerimento di restituire interamente la forma dialogica nei primi due libri. Si è tenuto conto inoltre delle nuove citazioni individuate da Wifstrand e da Andresen, delle proposte di Chadwick nella sua traduzione del *Contro Celso*, e della nuova edizione del *Contro Celso* di Borret. Le innovazioni rilevanti rispetto all'edizione Bader sono segnalate nelle note. I frammenti del *Discorso vero* sono contrassegnati tradizionalmente, co-

me in Bader, con il numero progressivo del libro e del capitolo del *Contro Celso* in cui sono citati.
La traduzione si propone due criteri fondamentali:
a) ignorare l'*horror vacui*, attenersi rigorosamente al testo celsiano per quanto individuabile e individuato, evitare qualunque integrazione, segnalare in nota eventuali restauri introdotti per motivi di leggibilità, non tentare restauri di testi irrimediabilmente frammentari;
b) restituire, per quanto possibile, la lingua del *Discorso vero* alla sua epoca e all'universo culturale del suo autore. Può sembrare una banalità; ma Celso è stato solo raramente liberato in modo radicale dal gemellaggio con Origene, ha avuto troppo di rado quell'attenzione radicalmente autonoma che gli compete. Nelle migliori edizioni moderne del *Contro Celso* i frammenti di Celso sono di necessità tradotti entro il testo di Origene che li tramanda, e che insensibilmente stinge loro addosso i significati dell'universo religioso cristiano così come si era venuto costituendo nel III secolo. Bastino due esempi macroscopici: quello di *pneũma* e quello di *ánghelos*.
Celso dà, espressamente, a *pneũma* il significato che gli davano gli stoici (VI, 71): ossia quello di corpo sottile, aereo e igneo insieme, che penetra per forza propria ora più ora meno attraverso tutte le cose, e che come soffio o alito dotato di corporeità sia pure finissima non può durare in eterno (VI, 71 e 73). Se non si tiene bene presente che per Celso *pneũma* è un *sõma*, un corpo di speciale leggerezza e finezza, non si comprende lo scandalo teologico che anima in particolare tutto il VI libro del *Discorso vero*, propedeutico all'esposizione della teologia platonica del VII, secondo cui Dio è, fra l'altro, *asõmatos*. È quindi escluso che in Celso *pneũma* possa essere tradotto con «spirito», termine che, qualunque cosa significhi etimologicamente, è ormai impregnato

di altri significati, da quello neotestamentario a quello idealistico. *Pneũma* sarà quindi sempre tradotto con «alito» o «soffio»; occasionalmente, quando sembri opportuno, si conserverà il tecnicismo «pneuma».

Con altrettanta chiarezza Celso palesa quale fosse il significato che egli attribuiva ad *ánghelos*, un termine di cui conosceva l'importanza sia nella letteratura ebraica (nella versione dei Settanta, forse attraverso la mediazione di Filone) che in quella neotestamentaria. Anche a voler ammettere, con i Cristiani, che il «figlio di Dio» fosse, non un uomo impostore, ma un «vero» *ánghelos* (V, 52), questo per Celso significava né più né meno che egli era un «messo» di Dio, come Hermes lo era di Zeus, con il compito di recare agli uomini un «messaggio» di particolare importanza (VIII, 41). Che questo, e non altro, intendesse Celso per *ánghelos* appare evidente dal frammento II, 70, e meglio ancora dal frammento VI, 78, in cui l'«alito» inviato agli uomini da un Dio improvvisamente risvegliatosi dal sonno è sarcasticamente paragonato allo Hermes inviato a Spartani e Ateniesi da uno Zeus altrettanto sonnacchioso. Questo «messaggero» era assimilabile anche ad altri «messaggeri» inviati agli uomini dal Dio dei Giudei o in varie fasi della storia giudaica (V, 34-41) o in momenti cruciali della vita del «figlio di Dio» (I, 66; V, 52). La traduzione di *ánghelos* con «angelo», se può essere appropriata per il neoplatonismo, non lo è dunque per Celso, dove va conservato «messaggero» (*Bote*: Völker, 1928, pp. 61, 65; Barbel, 1964[2], pp. 6 sg., 17).

Sarà opportuno anche esplicitare le scelte adottate per il termine *lógos* in alcuni passi cruciali in cui esso è reso, dai vari traduttori moderni, per lo più con «dottrina». In questa traduzione «dottrina» è riservato a *dógma*, un termine il quale, secondo un

uso coerente che attraversa tutto *Il discorso vero*, denota un'opinione filosofica o un insieme di credenze religiose, e può essere reso, occasionalmente, con « opinione ». *Lógos*, come si è già osservato (Prefazione, p. 9 e nota 1) ricorre nel *Discorso vero* in una vasta gamma di significati, parola, discorso, motivo, ragione, ragione del mondo (stoica), logos dei Cristiani, e impone nella traduzione scelte conseguenti (Nock, 1956, contro Andresen). In particolare, *lógos* è attestato anche in un senso molto vicino a quello di *dógma*, ad esempio nel frammento V, 65; ma se qui *lógos* rimanda allo stesso contenuto dottrinale di *dógma*, ne connota però prioritariamente l'aspetto discorsivo, comunicativo, efficace. Lo stesso si desume dai brandelli contenuti nella sezione III, 68-73 del *Contro Celso*, dove l'accenno alla « persuasione » nel frammento 73, e lo stesso commento di Origene, garantiscono che *lógos* è visto come parola parlata, tecnica potente di convincimento, mezzo di aggregazione e di persuasione. In tutti questi frammenti, e in I, 26, *lógos* è tradotto con « discorso » o, occasionalmente, con « insegnamento ».
Al *lógos* rovinoso e seducente dei moderni senza radici e senza storia del frammento V, 65, Celso oppone il *lógos archaîos* o *palaiós*, il *lógos* della sapienza perenne, attestato presso popoli di antichità venerabile dalle figure più diverse, un *lógos* la cui conoscenza è assicurata alla tradizione o anche affidata alla parola scritta (frr. I, 14 e 16; I, 21; III, 16; VI, 15 e 22). È parso che in tutti questi passi *lógos* si potesse rendere al meglio con « tradizione ».
Due parole sul commento. I passi paralleli non vanno, in genere, oltre il II secolo: il discorso di Celso risulta nel progetto qui perseguito più chiaro se non si dilata troppo il « dopo Celso ». Le citazioni vetero e neotestamentarie non presuppongono automatica-

mente che Celso avesse dei passi relativi una conoscenza diretta (si veda, sopra, *La biblioteca di Celso*).

N.B. La curatrice ringrazia vivamente il Wissenschaftskolleg – Institute for Advanced Study Berlin, che le ha permesso di portare a termine in un anno di Fellowship nelle condizioni più favorevoli un lavoro da tempo iniziato. Desidera altresì esprimere un ringraziamento a tutti i funzionari della biblioteca e del segretariato, Gesine Bottomley, Karin Brüne, Monika Fenkohl, Dörte Meyer-Gaudig, Barbara Trofimow, Patrice Vassalo, per il loro eccezionale spirito di collaborazione.

IL DISCORSO VERO

LIBRO I

1. I Cristiani stringono fra loro in segreto dei patti che violano le istituzioni tradizionali. I patti possono essere palesi, quando si fanno in conformità alle leggi, oppure occulti, quando vengono stipulati contro le istituzioni tradizionali.[1] La cosiddetta agape[2] dei Cristiani nasce dal pericolo comune, e vale assai più dei giuramenti. I patti fra Cristiani contravvengono alla legge comune.

2. La dottrina è, alla sua origine, barbara. I Barbari sono capaci di scoprire dottrine; i Greci sono superiori nel vagliare, nel consolidare e nel praticare in vista della virtù le dottrine scoperte dai Barbari.[3]

3. I Cristiani praticano e insegnano le loro opinioni in segreto. Ed agiscono così per buoni motivi, in quanto cercano di stornare la pena di morte che incombe su di loro.[4] Il pericolo che corrono è analogo ai pericoli affrontati per le proprie opinioni filosofiche, poniamo, da Socrate.[5]

4. La loro morale è banale, e in confronto a quella degli altri filosofi non insegna alcunché di straordinario o di nuovo.

5. Essi non riconoscono gli Dei fatti da mani umane, perché non è ragionevole che oggetti fabbricati da artigiani affatto spregevoli e di indole malvagia, anzi spesso foggiati da uomini ingiusti, siano Dei.[6] Eraclito: «Chi si accosta alle cose inanimate come se fossero Dei, fa come uno che si mettesse a parlare coi muri delle case».[7] Questa, a quanto racconta Erodoto,[8] è anche l'opinione dei Persiani.

6. I Cristiani sembrano dotati di poteri ottenuti invocando i nomi di taluni demoni. Anche Gesù riuscì a compiere i miracoli a lui attribuiti in forza di arti magiche;[9] e prevedendo che anche altri, in possesso di analoghe cognizioni, avrebbero potuto fare altrettanto e vantarsi di farlo per un potere divino, li cacciò dal proprio stato.[10] Se è giusto che li scacci, è un personaggio spregevole, essendo egli stesso responsabile delle identiche colpe; se invece comportandosi così non è spregevole, non lo sono neanche quelli che agiscono come lui.[11]

7. La loro dottrina è segreta.

8. E non intendo dire che chi ha abbracciato una dottrina buona, se rischia con ciò di esporsi a un pericolo da parte dei suoi simili, deve staccarsene, o fingere di essersene staccato, o giungere a rinnegarla. C'è nell'uomo un elemento superiore alla componente terrestre, che lo apparenta a Dio. Le persone in cui questa componente è sana, aspirano con tutte le loro forze all'essere cui sono apparentate, e si strug-

gono di sentirne sempre parlare e di sentirselo rammentare.[12]

9. Una dottrina va accettata seguendo la ragione e una guida razionale, perché resta in ogni caso ingannato chi dà il proprio assenso a qualcuno in modo diverso.[13] Il suo caso è simile a quello di coloro che nutrono una fede irrazionale nei sacerdoti questuanti di Cibele o negli indovini, nei seguaci di Mithra e di Sabazio,[14] o nella prima cosa che capita, si tratti di un'apparizione di Ecate o di un'altra o di altre figure demoniche.[15] Infatti spesso in casi del genere taluni imbroglioni, puntando sullo scarso discernimento di chi si lascia ingannare con facilità, lo menano per il naso a loro piacimento; e lo stesso avviene nel caso dei Cristiani. Taluni, non volendo dare o ricevere conto dell'oggetto della loro fede, ricorrono a frasi come: « Non indagare, ma abbi fede », oppure: « La tua fede ti salverà », o ancora: « La sapienza in questa vita è un male, la follia è un bene ».[16]

12. Se davvero vorranno rispondermi non come a persona in cerca di documentazione, perché io so tutto, ma come a persona che s'interessa di tutto del pari, va bene. Ma se rifiuteranno, e ripeteranno il loro solito ritornello: « Non indagare », con quel che segue, sarà necessario insegnare loro che razza di cose vanno dicendo, e da che fonti le hanno tratte.[17]

14. C'è un'antica tradizione,[18] risalente all'inizio dei tempi, di cui si sono sempre interessati i

popoli più sapienti e le città e gli uomini sapienti, Egiziani, Assiri, Indiani, Persiani, Odrisi, Samotraci, Eleusini.[19]

16. Anche gli Iperborei, i Galattofagi di Omero, i Druidi della Gallia, i Geti, tutte popolazioni di grande sapienza e molto antiche, condividono opinioni affini alle tradizioni giudaiche.[20] Gli uomini antichi e sapienti, che hanno giovato ai loro contemporanei e anche con i loro scritti ai posteri, Lino, Museo, Orfeo, Ferecide, il persiano Zoroastro e Pitagora, condivisero queste opinioni e affidarono le proprie dottrine a opere scritte conservate fino ai giorni nostri.[21]

19. Sempre, dall'inizio dei secoli, vi sono state molte conflagrazioni e molte inondazioni; fra i diluvi, il più recente è quello verificatosi or non è molto, ai tempi di Deucalione; fra le conflagrazioni, quella dei tempi di Fetonte.[22]

20. Anche i Greci considerano antichi questi avvenimenti, perché non hanno visto i precedenti e non ne serbano memoria proprio a causa dei diluvi e delle conflagrazioni. Gli Egiziani, popolo di grande sapienza ...[23]

21. Proprio per aver appreso questa tradizione diffusa fra i popoli sapienti e gli uomini illustri, Mosè godette di fama divina.[24]

22. La pratica della circoncisione è venuta dagli Egiziani.[25]

23. Seguendo come capo Mosè taluni caprai e pecorai, lasciandosi abbindolare da trucchi grossolani, si convinsero che esisteva un solo Dio, rinunciando in modo irrazionale a venerare più Dei.[26]

24. Questi caprai e pecorai si convinsero che esisteva un solo Dio, Altissimo o Adonai o Celeste o Sabaoth o in qualsiasi altro modo piaccia loro chiamare questo mondo; e non sapevano nulla più di questo. Non fa differenza alcuna chiamare il Dio supremo Zeus, con il nome corrente presso i Greci, o con quel certo nome che ha, poniamo, presso gli Indiani, o con quel certo altro che ha presso gli Egiziani.[27]

26. I Giudei venerano i messaggeri e sono dediti alla stregoneria a cui li ha iniziati Mosè. Insegnerò in seguito come anche i Giudei siano caduti in errore lasciandosi ingannare per ignoranza.[28] Pochissimi anni or sono costui[29] introdusse questo insegnamento, e fu considerato dai Cristiani figlio di Dio. Essi si sono lasciati ingannare e hanno accettato un discorso che rovina la vita umana.

27. La dottrina cristiana è rozza, e per la sua rozzezza e la sua debolezza nelle argomentazioni ha conquistato solo persone rozze. Eppure fra loro non vi sono solo persone rozze, ma anche talune moderate, perbene, intelligenti e in grado di comprendere le allegorie.[30]

28. «Di esser nato da una vergine, te lo sei inventato tu. Tu sei nato in un villaggio della

Giudea da una donna del posto, una povera filatrice a giornata. Questa fu scacciata dal marito, di professione carpentiere, per comprovato adulterio. Ripudiata dal marito e ridotta a un ignominioso vagabondaggio, clandestinamente ti partorì da un soldato di nome Pantera. A causa della tua povertà, hai lavorato come salariato in Egitto, dove sei diventato esperto in taluni poteri, di cui vanno fieri gli Egiziani. Poi sei tornato, e insuperbito per questi poteri, proprio grazie ad essi ti sei proclamato figlio di Dio».[31]

34. «... l'astro che si levò alla tua nascita ...».[32]

39. «O forse tua madre era bella, e Dio, che per sua natura non è portato ad amare un corpo corruttibile, si unì a lei perché era bella? Ma non è verosimile che Dio si sia innamorato di lei, che non era né ricca né di stirpe regale, visto che nessuno, nemmeno fra i suoi vicini, la conosceva. Detestata e ripudiata dal carpentiere, non trovò salvezza né in poteri divini, né in argomentazioni persuasive. Tutto questo quindi non ha niente a che vedere con il regno di Dio».[33]

41. «Mentre ti bagnavi vicino a Giovanni, dici, volò verso di te dal cielo quel che ti parve un uccello. Ma quale testimone degno di fede vide questa apparizione, chi sentì una voce dal cielo che ti adottava come figlio di Dio?[34] Non ci sei che tu a dirlo, e uno qualsiasi di quelli che sono stati puniti assieme a te e che produci come testimone».[35]

49. « Ma il mio profeta disse un giorno a Gerusalemme che il figlio di Dio sarebbe venuto a giudicare gli uomini santi e a punire gli ingiusti ».

50. « Perché dovresti essere tu, piuttosto che gli infiniti altri nati dopo la profezia, a cui tale profezia dovrebbe applicarsi? Taluni invasati da Dio, talaltri che vanno questuando affermano di essere venuti dall'alto come figli di Dio ».[36]

54. « Non sei stato soccorso dal padre o non sei stato in grado di soccorrere te stesso ».[37]

57. « Se tu affermi che ogni uomo nato secondo la provvidenza divina è figlio di Dio, cos'avresti tu di diverso da un altro? Taluni, e in grandissimo numero, ti contraddiranno, sostenendo che le profezie fatte sul tuo conto in realtà sono state formulate sul loro ».[38]

58. « Tu hai detto che alcuni Caldei furono spinti a recarsi sul luogo della tua nascita per adorarti come un Dio quando eri ancora bambino. Essi rivelarono questo fatto al tetrarca Erode; ed egli mandò a uccidere tutti quelli che erano nati contemporaneamente a te, credendo con ciò di eliminarti assieme a loro, perché se fossi sopravvissuto quanto bastava, non avessi a diventare re ».[39]

61. « Ora, se Erode ha fatto questo perché tu, una volta cresciuto, non diventassi re al suo posto, come mai, dal momento che cresciuto

sei, non diventi re, ma vai sordidamente mendicando, tu, il figlio di Dio, e ti rimpiatti per la paura, e vaghi stremato e senza meta?».

62. «Hai legato a te dieci o undici uomini screditati, pubblicani e marinai dei più miserabili, e insieme a questi ti dai alla macchia, ora qui ora là, procacciandoti il cibo in modo vergognoso e fra mille difficoltà».[40]

66. «Che bisogno c'era di trasferirti ancora bambino in Egitto, per evitare che fossi trucidato? Non è verosimile che Dio tema la morte. Ma sarebbe venuto un messaggero dal cielo, ordinando a te e ai tuoi di fuggire, per non correre il rischio di essere uccisi, se foste rimasti là. Ma di tenere al sicuro te, il suo stesso figlio, lì sul posto, quel gran Dio che per causa tua aveva già mandato due messaggeri, non era proprio capace?».

67. «Gli antichi miti che attribuivano una stirpe divina a Perseo, Anfione, Eaco, Minosse (e non abbiamo mai creduto neanche a questi)[41] per lo meno ne mostravano le azioni grandi e mirabili e veramente sovrumane, per non sembrare poco plausibili; ma tu cos'hai fatto di bello o di meraviglioso, coi fatti o a parole? A noi non hai mostrato nulla, benché nel tempio ti abbiamo invitato a fornire un segno inequivocabile del tuo essere figlio di Dio».[42]

68. «Ammettiamo che sia vero tutto quello che è stato scritto sulle guarigioni, sulle resurrezio-

ni, sui pochi pani che sono bastati a sfamare tanta gente, e di cui sono rimasti molti avanzi, e tutte le altre fanfaronate raccontate dai tuoi discepoli.[43] Facciamo conto di credere che tu hai fatto cose del genere. Esse sono analoghe a quelle degli stregoni, che ne promettono di più mirabolanti, e a quelle compiute dai discepoli degli Egiziani che per pochi soldi svendono in mezzo alle piazze gli arcani della loro scienza,[44] e scacciano dal corpo umano i demoni e con un soffio guariscono le malattie ed evocano le anime degli eroi[45] e fanno comparire pranzi sontuosi e tavole imbandite con ogni genere di manicaretti inesistenti e fanno muovere come fossero vive cose che in realtà non sono vive, ma appaiono tali solo all'immaginazione. Orbene, visto che fanno cose del genere, vorrai farci credere che questi personaggi sono figli di Dio? O non bisogna dire piuttosto che queste sono pratiche di uomini spregevoli e posseduti da demoni malvagi? ».[46]

69. « Il corpo di un Dio non potrebbe essere come il tuo, né potrebbe essere di un Dio un corpo generato come tu, Gesù, fosti generato ».[47]

70. « Il corpo di un Dio non si nutre in questo modo.[48] Il corpo di un Dio non usa una voce di questo genere, né una persuasione di questo tipo ».[49]

71. « Tutto questo era proprio di un miserabile stregone inviso a Dio ».[50]

LIBRO II

1. «Come mai, o concittadini, avete abbandonato la legge dei padri, e affascinati da quel personaggio con cui ho discusso finora vi siete lasciati ingannare tanto risibilmente e avete disertato le nostre file per un altro nome e un'altra vita?».[1]

4. «Solo da poco tempo, da quando abbiamo punito colui che vi raggirava, voi vi siete staccati dalla legge dei padri. Ma come è possibile che voi, partendo dai nostri riti sacri, andando avanti li disprezziate, anche se non potete indicare nessun altro principio della vostra dottrina se non la nostra legge?[2] Anche ammesso che qualcuno vi abbia preannunciato che sarebbe venuto fra gli uomini il figlio di Dio, si trattava del nostro profeta e del profeta del nostro Dio».

5. «Delle sue prevaricazioni egli ha pagato il fio presso di noi. Quanto alla resurrezione dei morti, al giudizio di Dio, alla ricompensa per i giusti e il fuoco per gli ingiusti, nel vostro insegnamento non c'è niente di nuovo».[3]

6. «Gesù ha osservato tutti i nostri costumi, non esclusi i riti sacrificali».[1]

7. «... impostore ... grande bugiardo ... empietà ...».

8. « Anche molti altri avrebbero potuto apparire, a persone disposte a lasciarsi ingannare, tali e quali a Gesù. Voi ci muovete questa accusa, di non aver creduto in Gesù come Dio. Ma come avremmo potuto, proprio noi che abbiamo rivelato a tutti gli uomini che sarebbe venuto uno inviato da Dio a punire gli ingiusti, oltraggiarlo una volta arrivato? Perché avremmo dovuto oltraggiarlo, se ne avevamo proclamato in anticipo la venuta? Forse per essere puniti più degli altri? ».

9. « Ma come avremmo potuto credere Dio colui che fra l'altro, a quel che si diceva, non dava mai un saggio delle cose che prometteva? Uno che, quando noi dopo averlo smascherato e averne dimostrato la colpevolezza ritenemmo giusto punire, si nascose e si diede alla macchia in modo assolutamente vergognoso,[5] e poi fu arrestato e tradito da quegli stessi che chiamava discepoli? Eppure, se era un Dio, non avrebbe potuto fuggire né essere legato e imprigionato; men che meno, se era considerato un salvatore e figlio e messaggero[6] del Dio grandissimo, essere abbandonato e tradito da coloro che stavano con lui e avevano condiviso interamente la sua vita privata e lo consideravano un maestro ».

12. « Un buon generale a capo di molte decine di migliaia di uomini non ne fu mai tradito, e nemmeno, del resto, un capobanda malvagio alla testa di uomini ancor più malvagi, se sembrava utile ai suoi compagni. Egli invece, tradi-

to dai suoi sottoposti, non riuscì a comandare come un buon generale, e neanche a ingannare i suoi discepoli e ad ispirare nelle vittime del suo inganno almeno quella simpatia, se così posso chiamarla, che si può avere per un capobanda».[7]

13. «Pur potendo parlare a lungo e in modo veritiero e neanche lontanamente paragonabile a quanto hanno scritto i suoi discepoli[8] sulle circostanze della vita di Gesù, tralascio spontaneamente di farlo. I suoi discepoli si sono inventati che egli conosceva in precedenza e aveva predetto tutto ciò che poi gli è capitato».

15. «I discepoli di Gesù, non potendo formulare un'accusa di falso per un fatto così notorio,[9] escogitarono questo stratagemma, di dire che egli era informato di tutto già prima».

16. «I discepoli di Gesù hanno scritto questo sul suo conto come scusante di quel che gli è accaduto. Sarebbe come se si dicesse che uno è giusto e si mostrasse che commette ingiustizia, o che è pio e si mostrasse che è un assassino, o che è immortale e si mostrasse che è morto, aggiungendo per soprammercato a tutte queste stranezze che egli lo aveva predetto. E non avete nemmeno detto che solo gli uomini empi[10] hanno creduto che egli subisse queste cose, ma non le ha subite; anzi, ammettete senz'altro che le ha subite. E allora, come si può credere che lo avesse predetto? Come mai questo morto è immortale?».

17. «Quale Dio, quale demone, quale uomo sensato, se avesse saputo fin da prima che gli sarebbero accadute cose del genere, non avrebbe cercato di schivarle, se appena poteva, ma si sarebbe buttato a capofitto incontro a quel che già sapeva?».

18. «Come mai, se aveva davvero predetto sia chi lo avrebbe tradito sia chi lo avrebbe rinnegato, non ebbero timore di lui in quanto Dio sì da non tradirlo o rispettivamente da non rinnegarlo? Eppure lo tradirono e lo rinnegarono, senza preoccuparsi affatto di lui».

19. «Infatti è già successo altre volte che un uomo fatto oggetto di insidie se ne sia accorto in precedenza e ne abbia avvertito i suoi attentatori; ma allora questi rinunciano e stanno sul chi vive. Non è dunque perché lui lo ha predetto che questo è successo, cosa impensabile; ma visto che è successo, si dimostra falso che lui l'abbia predetto; sarebbe infatti assolutamente inconcepibile che chi lo aveva già ascoltato continuasse a volerlo tradire e rinnegare».

20. «Egli ha predetto questo in quanto Dio e la sua predicazione doveva avverarsi in ogni caso. Un Dio dunque ha circonvenuto i suoi discepoli e profeti,[11] con cui condivideva il cibo e il vino, fino al punto di farli diventare empi e sacrileghi; mentre avrebbe dovuto fare tutto il bene possibile a tutti gli uomini, e specialmente ai propri commensali. Oppure chi ha condiviso la mensa con un uomo non ha più osato tendergli

insidie, mentre chi ha banchettato con un Dio si è trasformato in attentatore? E, cosa ancora più assurda, il Dio stesso ha teso insidie ai suoi commensali, rendendoli empi e traditori».

23. «Se poi questo era stato deciso da lui, ed egli si lasciò punire per ubbidienza verso il padre,[12] è chiaro che per chi come lui fosse Dio, e lo volesse, quel che accadeva in conformità ai suoi propositi non poteva essere doloroso né penoso».

24. «Perché dunque grida e si lamenta, e supplica di poter sfuggire al timore della morte più o meno in questi termini: "Padre, se questo calice potesse allontanarsi!"».[13]

26. «Neanche mentendo avete potuto calare un velo di plausibilità sulle vostre finzioni».

27. «Alcuni dei fedeli poi, come se in seguito all'ubriachezza arrivassero ad azzuffarsi fra loro, riscrivono tre, quattro, tante volte la primitiva stesura della buona novella e la rimaneggiano al fine di poterla rinnegare di fronte alle confutazioni».[14]

28. «Fate ricorso ai profeti che avrebbero preannunciato le vicende di Gesù, ma le loro profezie possono adattarsi a infiniti altri in modo assai più persuasivo che non a Gesù».[15]

29. «I profeti affermano che colui che verrà sarà un grande sovrano e signore di tutta la

terra, di tutti i popoli e di tutti gli eserciti;[16] e non hanno affatto preannunciato una sciagura del genere».

30. «Nessuno si fa l'idea di un Dio e di un figlio di Dio sulla base di indizi e fraintendimenti di questo genere, e neanche di prove così misere. Infatti, come il sole illuminando tutte le altre cose mostra per primo se stesso,[17] così avrebbe dovuto fare il figlio di Dio».

31. «Ragionate in modo sofistico quando dite che il figlio di Dio è il logos stesso: ma pur annunciando che il logos è figlio di Dio presentate non un logos puro e santo, ma un uomo arrestato e crocifisso nel modo più ignominioso. Perché se veramente per voi il logos è figlio di Dio, avete anche la nostra approvazione».[18]

32. «Sono dei puri millantatori quelli che fanno risalire la genealogia di Gesù al primo nato[19] e ai re dei Giudei: la moglie del carpentiere, se avesse appartenuto a una stirpe così illustre, non l'avrebbe certo ignorato».

33. «E poi, quali azioni nobili e degne di un Dio ha compiuto Gesù? Ha disprezzato gli uomini, li ha derisi, ha scherzato su quel che gli accadeva?».

34. «Si prenda quel che dice il Bacco di Euripide:

> Il Dio stesso mi libererà, quando vorrò.[20]

Quanto a lui, nemmeno chi lo condannò ebbe a

subire qualcosa di simile a Penteo, colpito dalla follia o fatto a brani;[21] e nemmeno[22] quelli che lo schernirono, che gli fecero indossare un mantello di porpora e cingere una corona di spine, e gli misero in mano una canna».

35. «Perché, se non prima, per lo meno adesso non dà una dimostrazione di divinità, non si redime da quest'onta e non fa giustizia di quelli che oltraggiano lui e suo padre?».[23]

36. «Cosa dice quando il suo corpo viene crocifisso? Dov'è

l'icore, quello che scorre nei numi beati?».[24]

37. «Si è buttato avidamente a bere l'aceto e il fiele[25] e non ha saputo sopportare la sete, come spesso la sa sopportare anche il primo che càpita».

38. «Dunque voi, così pronti a credere,[26] ci rinfacciate di non considerare questi un Dio, e di non convenire con voi che egli ha sopportato tutto questo per il bene degli uomini, perché anche noi possiamo disprezzare le torture».

39. «Non riuscì a convincere nessuno finché visse, neanche i suoi propri discepoli; alla fine fu punito e sopportò sofferenze del genere».

41. «Non si mostrò nemmeno mondo da ogni male».

42. «Non fu nemmeno superiore a ogni critica».

43. «E non verrete a dire sul suo conto che, non avendo convinto quelli di quassù, se ne è andato nell'Ade a convincere quelli di laggiù».

44. «Se, quando per difendervi scovate delle giustificazioni assurde ai risibili imbrogli di cui siete stati vittime, credete di produrre un'autentica difesa, cosa vieta di credere che anche tutti gli altri condannati e periti ancor più miserevolmente siano messaggeri anche più grandi e più divini di costui? Perché con altrettanta sfrontatezza anche sul conto di un bandito o di un assassino raggiunto dalla giustizia si potrebbe affermare che non era affatto un bandito, ma un Dio: infatti aveva predetto ai suoi compari che gli sarebbe successo quel che per l'appunto gli successe».

45. «Allora, i compagni che ne avevano condiviso la vita e ascoltato la voce, e che lo consideravano un maestro, vedendolo torturato e ucciso non morirono con o per lui e non si lasciarono convincere a disprezzare le torture, anzi negarono persino di essere suoi discepoli; e ora voi volete morire con lui!».[27]

46. «Quando era qui, conquistò solo dieci fra marinai e pubblicani dei più screditati, e nemmeno tutti.[28] Lui stesso, da vivo, non riuscì a convincere nessuno, mentre ora che è morto chiunque voglia convince un mucchio di gente: non è forse questo il colmo dell'assurdità?».

47. «Sulla base di quale ragionamento vi siete indotti a crederlo figlio di Dio?». «In base a

questo ragionamento: noi sappiamo che il suo supplizio è avvenuto per distruggere il padre della malvagità.[29] Noi lo crediamo figlio di Dio perché è stato suppliziato». «E allora? Non sono stati suppliziati, e in modo non meno ignominioso, anche tanti altri?».

48. «Lo abbiamo creduto figlio di Dio perché ha guarito i ciechi e gli storpi».[30] «E a sentir voi, ha anche risuscitato i morti».

49. «O luce e verità![31] Ma se lui stesso, con la sua propria voce, dichiara espressamente, come avete scritto voi stessi, che verranno fra voi anche altri, dotati di identici poteri, malvagi e stregoni;[32] e chiama Satana uno che escogita macchinazioni del genere.[33] Così nemmeno lui può negare che questi miracoli non hanno niente di divino, anzi sono opere di creature malvagie.[34] Costrettovi dalla verità, egli ha dunque al contempo svelato i segreti degli altri e condannato i propri. E non è un'infamia considerare, sulla base delle stesse azioni, uno Dio, gli altri stregoni? Perché mai, su questa base, si dovrebbero giudicare malvagi gli altri piuttosto che costui, se vogliamo credere alla sua testimonianza? Visto che ha ammesso lui stesso che queste azioni sono il contrassegno non di una natura divina, ma di esseri ingannatori e perversi».

54. «Da cosa vi siete lasciati attirare se non dal fatto che ha predetto che dopo morto sarebbe risorto?».

55. « E va bene, siamo disposti a credere con voi che l'ha detto. Ma quanti altri raccontano fanfaronate del genere, per riuscire a convincere degli ascoltatori sempliciotti traendo profitto dal loro inganno? La stessa cosa si racconta in Scizia di Zalmoxis, lo schiavo di Pitagora, in Italia dello stesso Pitagora e in Egitto di Rampsinito; di quest'ultimo si dice anche che nell'Ade giocava a dadi con Demetra e che risalì sulla terra recando un drappo intessuto d'oro ricevuto in dono da lei.[35] Lo stesso si dice ancora di Orfeo fra gli Odrisi e di Protesilao in Tessaglia e di Eracle al Tenaro e di Teseo.[36] Ma il punto è questo, se veramente qualcuno dopo la sua morte è mai risorto col suo stesso corpo.[37] Oppure voi credete che quelle che si raccontano degli altri siano e appaiano semplici favole, mentre voi avete escogitato una soluzione del dramma più speciosa che convincente: le sue parole sulla croce, al momento di spirare, e il terremoto e la tenebra? Lui che, in vita, non era riuscito a provvedere a se stesso, dopo morto risorse e mostrò i segni della tortura e com'erano trafitte le sue mani.[38] Ma chi l'ha visto? Una donna invasata, come dite voi stessi,[39] e qualche altro partecipe della stessa stregoneria:[40] sia che per sua inclinazione tendesse a sognare a occhi aperti, sia che a suo piacimento si abbandonasse a fantasie dettate da convinzioni sbagliate, come è già accaduto a tantissimi, sia piuttosto che, con questi racconti mirabolanti, abbia voluto sbalordire gli altri e per mezzo di questa menzogna offrire un'occasione ad altri imbroglioni ».[41]

63. «Se Gesù voleva davvero manifestare un potere divino, avrebbe dovuto farsi vedere da quelli che lo avevano oltraggiato e da chi lo aveva condannato: in una parola, da tutti».

67. «Infatti, dopo morto, ed essendo, come voi affermate, Dio, non temeva più uomo alcuno; e neanche in principio era stato mandato allo scopo di non essere notato».

68. «Ma se era tenuto a tanto per dare una dimostrazione della sua divinità, egli avrebbe dovuto sparire dalla croce all'improvviso».[42]

70. «È mai successo che uno mandato come messaggero, con il compito di annunciare gli ordini ricevuti, si nasconda? O forse quando era in carne e ossa e nessuno gli credeva, egli diffondeva il suo messaggio a tutti senza restrizioni; invece quando, con la sua resurrezione, avrebbe potuto rinsaldare la fede, apparve di nascosto a un'unica donnicciola e ai propri seguaci. Quand'era torturato dunque fu visto da tutti, dopo la resurrezione da una persona sola; mentre avrebbe dovuto succedere proprio il contrario».[43]

71. «Il padre lo ha inviato perché guidasse con la sua luce gli uomini pii e mostrasse pietà verso quelli che sbagliano o si ricredono».[44]

72. «Se voleva sottrarsi all'attenzione, perché si sentì la voce dal cielo che lo proclamava figlio di Dio?[45] Se non voleva, perché fu torturato e perché morì?».

73. «Se poi[46] voleva insegnarci, attraverso le torture che subì, a disprezzare anche la morte, una volta risorto dal regno dei morti avrebbe dovuto chiamare palesemente tutti alla luce e spiegare per quale motivo era sceso sulla terra».

74. «Tutto questo vi diciamo sulla base dei vostri scritti,[47] oltre ai quali non abbiamo bisogno di nessun'altra testimonianza, perché vi mettete in trappola da soli. Insomma, o Altissimo e Celeste,[48] qual è il Dio che quando si presenta agli uomini viene accolto con incredulità?».

75. «E proprio quando appare a chi spera in lui? O ancora, perché non viene riconosciuto da chi lo aspettava da tempo?».

76. «Gesù minaccia e insulta con troppa disinvoltura quando dice: "Guai a voi" e "Predico a voi",[49] perché con questo ammette senz'altro di non essere in grado di convincere, cosa che non dovrebbe succedere non dico a un Dio, ma nemmeno a un uomo di senno».

77. «Certo, speriamo anche noi di risorgere con il nostro corpo e di avere una vita eterna; e speriamo che il modello e l'iniziatore di questa vita sarà colui che viene mandato a noi, dimostrando così che non è impossibile per un Dio far risorgere qualcuno con il suo corpo.[50] Ma dov'è, affinché possiamo vederlo e credere in lui?».

78. «Oppure è sceso sulla terra perché non gli credessimo?».

79. «Egli era dunque un uomo, e un uomo tale, quale lo manifesta la verità e lo dimostra la ragione».[51]

LIBRO III

1. Cristiani e Giudei litigano fra loro in modo molto sciocco.[1] La loro discussione su Cristo è perfettamente identica a quella che secondo il proverbio viene chiamata la battaglia per l'ombra dell'asino.[2] Nel dibattito reciproco fra Giudei e Cristiani non c'è nulla di serio: credono entrambi che sia stata profetata da un alito divino la venuta di un salvatore del genere umano, e non sono ancora riusciti a mettersi d'accordo se questo salvatore sia venuto o no.[3]

5. I Giudei, che sono di stirpe egiziana, abbandonarono l'Egitto, trasferendosi in Palestina e in quella che oggi viene chiamata Giudea, in seguito a una rivolta contro la comunità egiziana e in spregio ai culti praticati abitualmente in Egitto.[4] Quel che hanno fatto gli Egiziani è stato poi reso loro da chi è passato dalla parte di Gesù credendo in lui come nel Cristo. In entrambi i casi, il motivo del rivolgimento è stata una rivolta contro la comunità.[5]

9. Se tutti gli uomini volessero essere Cristiani, questi non lo vorrebbero più.[6]

10. All'inizio erano pochi e tutti concordi; cresciuti di numero, e disseminati qua e là, continuano a scindersi e a separarsi, e ciascuno vuol

avere la propria fazione; questa era, in realtà, la loro aspirazione fin dall'inizio.

12. E nuovamente separati fra loro a causa del numero elevato, continuano a criticarsi l'un l'altro, e ormai hanno in comune, per così dire, una sola cosa, se pure ce l'hanno: il nome. Questa è tuttavia l'unica cosa che si vergognano di abbandonare; per tutto il resto i loro schieramenti sono molto diversi.[7]

14. Il loro accordo è tanto più sorprendente in quanto non si potrebbe dimostrare che esso sia fondato su nessuna base valida; ma una base valida è costituita dallo spirito di rivolta, dai vantaggi che se ne possono trarre, e dal timore di ciò che proviene dall'esterno;[8] questo rinsalda la loro fede.

16. Tirano al loro mulino cose di ogni genere, e mettono insieme storie terrificanti.[9] Mettendo insieme versioni deformate dell'antica tradizione,[10] con queste cantilene affascinano e stordiscono la gente, come quelli che rintronano chi si fa iniziare ai riti coribantici.[11]

17. Si può paragonare la fede cristiana[12] a quel che succede presso gli Egiziani. Qui, chi si avvicina incontra recinti luminosi, boschetti sacri, grandiosi e magnifici vestiboli, tempietti meravigliosi, e tutt'attorno superbi tabernacoli e culti pieni di devozione e circondati di mistero; quando poi entra e si inoltra all'interno del tempio, vede che l'oggetto della venerazione è

un gatto o una scimmia o un coccodrillo o un caprone o un cane.[13]

19. I Cristiani deridono gli Egiziani, benché essi propongano molti e non trascurabili enigmi;[14] essi spiegano che onori del genere sono rivolti a forme invisibili, e non come crede la gente ad animali mortali, e risvegliano in chi ha imparato queste cose l'impressione di non essere stato iniziato invano. Sciocchi sono i Cristiani quando nei loro racconti su Gesù introducono elementi non certo più seri dei caproni e dei cani egiziani.

22.[15] Non tollerano che siano considerati Dei i Dioscuri ed Eracle e Asclepio e Dioniso, perché in precedenza erano uomini, anche se poi diedero mostra di molte e nobili azioni in favore del genere umano.[16] Essi affermano che Gesù dopo la sua morte fu visto dai suoi seguaci, e sotto forma di ombra.[17]

24. Per quanto riguarda Asclepio,[18] folle strabocchevoli, sia fra i Greci che fra i Barbari, ammettono di averlo visto spesso e di vederlo tuttora, e non come un'apparizione,[19] ma in atto di curare e di beneficare e di predire il futuro a intere città che gli sono devote, come ad esempio Tricca, Epidauro, Cos e Pergamo.

26. Pensiamo ancora ad Aristea di Proconneso, che scomparve dalla vista degli uomini in modo così miracoloso, e poi ricomparve in modo altrettanto indubitabile, e in seguito si ripresentò

spesso in molte parti del mondo e annunciò cose mirabili; ma per quanto Apollo abbia ingiunto agli abitanti di Metaponto di porre Aristea nel novero degli Dei, nessuno più lo considera un Dio.[20]

31. Nessuno considera un Dio l'iperboreo Abari, che aveva un potere così grande da farsi trasportare da una freccia.[21]

32. Anche riguardo all'eroe di Clazomene non affermano forse che la sua anima abbandonava spesso il corpo, e se ne andava in giro senza il corpo? Eppure nemmeno lui fu considerato un Dio dagli altri uomini.[22]

33. Quanto a Cleomede di Astipalea, egli entrò in una cassa, e chiusosi dentro non vi fu poi ritrovato; quando, per prenderlo, taluni fecero a pezzi la cassa, per una sorte prodigiosa egli volò via.[23]

34. E di casi del genere se ne potrebbero citare parecchi altri. I Cristiani, tributando un culto a colui che è stato imprigionato e ucciso, fanno a un dipresso come i Geti per Zalmoxis, i Cilici per Mopso, gli Acarnesi per Anfiloco, i Tebani per Anfiarao e i Lebadii per Trofonio.[24]

36. Anche gli onori resi all'amasio di Adriano ad Antinoupolis di Egitto non la cedono in nulla a quello di cui è fatto oggetto Gesù.[25]

37. Se poi lo paragonerai[26] ad Apollo o a Zeus, non lo tollereranno.[27]

38. Così gravi sono gli effetti che produce, quale che sia, una fede preconcetta.

39. Anche nel caso dei Cristiani la fede, una volta accaparratasi l'anima, produce un assenso del genere nei confronti di Gesù.[28]

41. I Cristiani pensano che Gesù, pur dotato di un corpo mortale, sia un Dio, e con questo credono di avere un atteggiamento pio.

42. La carne umana di Gesù paragonata all'oro, all'argento o alla pietra[29] risulta più corruttibile e più impura. O forse, una volta che se ne sarà spogliato, sarà veramente Dio? E allora perché non piuttosto Asclepio e Dioniso ed Eracle?

43. Deridono coloro che adorano Zeus perché a Creta se ne mostra la tomba;[30] ciò non di meno venerano colui che è risorto dalla tomba, senza sapere come né perché i Cretesi si comportano in questo modo.

44. Alcuni Cristiani più accorti ingiungono:[31] «Non osi accostarsi nessuna persona colta, o sapiente, o accorta, perché tutto questo noi lo consideriamo un male; ma se uno è ignorante, se è stolto, se è incolto, se è puerile, venga avanti arditamente». Ma se ammettono spontaneamente che queste persone sono degne del loro Dio, è chiaro che vogliono e possono convincere solo chi è sciocco, volgare e sprovveduto, come pure gli schiavi, le donne e i bambini.[32]

49. D'altra parte cosa c'è di male nel possedere una cultura, nell'essersi dedicato ai discorsi migliori, nell'essere e nell'apparire assennato? Perché questo costituisce un impedimento alla conoscenza di Dio? Perché non dev'essere piuttosto un vantaggio, e un mezzo attraverso cui si può raggiungere più facilmente la verità?

50. Ma guardiamo un po' quelli che producono i trucchi più screditati e fanno la questua nelle piazze: essi non si avvicinerebbero mai a un gruppo di uomini assennati e non oserebbero esibire in mezzo a loro i propri tesori; ma se vedono da qualche parte dei ragazzi, o un assembramento di schiavi o una massa di citrulli, ecco che si precipitano a sciorinare il loro repertorio.[33]

55. Vediamo anche nelle case private lanaioli, ciabattini, lavandai, insomma le persone più ignoranti e più rozze, che di fronte ai loro padroni più anziani e più assennati non osano neanche aprir bocca; ma quando poi riescono a prendere da parte i loro figli e assieme a loro qualche donnetta priva di comprendonio[34] fanno discorsi stupefacenti: per esempio che non bisogna dare ascolto al padre e ai maestri, ma credere a loro soltanto, che gli altri non fanno che cianciare, sono dei rimbambiti che non sanno né possono fare niente di realmente buono, presi come sono dal loro vuoto chiacchiericcio; loro soltanto sanno come si deve vivere; e se i ragazzi si lasceranno convincere, saranno contenti loro e renderanno felice la loro casa.[35] Ma

se, mentre stanno parlando, vedono passare un maestro di scuola, o una persona di senno, o anche il padre stesso, ecco che i più cauti se la danno a gambe levate, mentre i più sfrontati istigano i ragazzi alla ribellione, bisbigliando che in presenza del padre e dei maestri loro non vogliono né possono più spiegare ai ragazzi niente di buono, perché li distoglie dal farlo la dappocaggine e l'ottusità di quelle persone ormai assolutamente depravate e arrivate al limite estremo della malvagità, da cui i ragazzi sarebbero comunque puniti. Se ne hanno voglia, essi devono lasciar perdere il padre e i maestri e andare, assieme alle donnette e ai loro compagni di giochi, nella bottega del cardatore o del calzolaio o del lavandaio, per ottenere la compiutezza; e con queste parole riescono a convincerli.

59. Io non rivolgo loro accuse più aspre di quelle a cui mi costringe la verità, come si può comprovare in base a quanto segue. Quelli che invitano ad altri tipi di iniziazione dichiarano preventivamente qualcosa come: «Se uno ha le mani pure e la parola sagace...»; «Se uno è puro da ogni contaminazione, se la sua anima non conosce alcun male e se ha vissuto onestamente e secondo giustizia...».[36] Ecco le dichiarazioni preventive di coloro che promettono la purificazione dall'errore. Sentiamo ora a chi rivolgono i loro inviti costoro: «Se uno è peccatore,[37] se è incapace di capire, se è puerile, se, in una parola, è un disgraziato, il regno di Dio lo accoglierà». Forse voi non chiamate peccatore

l'ingiusto, il ladro, lo scassinatore, lo spacciatore di filtri, lo spogliatore di templi, il violatore di tombe? Che altri tipi di persone convocherebbe un pirata con un suo bando?

62. Dicono che Dio è stato inviato ai colpevoli. E perché non a chi è senza colpa? Che male c'è a non avere colpe? Affermano che Dio accoglierà l'ingiusto, purché si umilii per la propria perversità,[38] e non accetterà il giusto, se avrà levato lo sguardo verso di lui secondo virtù fin dall'inizio.

63. Gli uomini che presiedono un processo in modo corretto troncano i discorsi pieni di autocommiserazione[39] di chi deplora i propri torti, per non giudicare in base alla compassione piuttosto che alla verità; Dio dunque giudica in base non alla verità, ma all'adulazione. È abbastanza vero che per sua natura la razza umana è incline all'errore;[40] ma se davvero tutti sono colpevoli, allora Dio avrebbe semplicemente dovuto chiamare tutti.

64. Perché dunque questa sorta di preferenza per chi è proclive all'errore?[41]

65. I Cristiani dicono cose del genere per incoraggiare chi è colpevole, visto che non riescono ad attirare nessuna persona realmente onesta e giusta; per questo spalancano le porte agli uomini più empi e più depravati. Eppure dovrebbe essere chiaro a tutti che chi è incline per natura e per di più è abituato a sbagliare non

può essere cambiato interamente nemmeno con la punizione e tanto meno con la compassione; infatti è difficilissimo mutare completamente la natura,[42] ma le persone esenti da errori sono compagni di vita più gradevoli.

70. I Cristiani dicono che Dio potrà tutto: ma non vorrà niente di ingiusto!

71. Dunque, al modo stesso di chi è schiavo della pietà, Dio, schiavo della pietà per chi si lamenta, allevia le pene dei malvagi e respinge i buoni che non fanno niente del genere; questo è il colmo dell'ingiustizia.

72. Il loro maestro dice: « I sapienti respingono le nostre affermazioni, fuorviati e ostacolati dalla loro sapienza ».[43]

73. Pura ridicolaggine. Nessun uomo assennato si lascia persuadere da questo insegnamento, da cui lo distoglie la folla di coloro che vi aderiscono.[44]

74. Il loro maestro va in cerca di stupidi.

75. Il maestro della dottrina cristiana[45] fa più o meno la stessa cosa di chi promette di risanare i corpi, ma dissuade dal rivolgersi ai medici che sanno il loro mestiere perché potrebbero dimostrare la sua ignoranza. E cerca rifugio presso i bambini o i contadini più stolidi dicendo loro: « State alla larga dai medici. State attenti che nessuno di voi si impadronisca della scienza,

perché la scienza è male: la conoscenza fa perdere agli uomini la salute dell'anima. Più d'uno è stato rovinato dalla sapienza! Rivolgetevi a me: io solo vi salverò.[46] I medici ammazzano le persone che professano di guarire».

76. Il loro maestro si comporta come un ubriaco che, in mezzo a un gruppo di ubriachi, sparli delle persone sobrie dicendo che sono ubriache.[47]

77. Il loro maestro è simile a un malato d'occhi, e i discepoli sono simili a malati d'occhi. Ed egli, davanti a questi malati d'occhi, accusa le persone di vista buona di essere cieche.

78. Queste ed altre simili, per non enumerarle proprio tutte, sono le accuse che rivolgo ai Cristiani, e affermo che essi offendono e oltraggiano Dio per attirare subdolamente con vane speranze gli uomini malvagi e per convincerli a disprezzare le persone migliori, insinuando che, se si terranno lontani da esse, sarà meglio per loro.

LIBRO IV

2. L'affermazione di taluni Cristiani e dei Giudei,[1] secondo i quali o è già sceso, o rispettivamente scenderà sulla terra un Dio o un figlio di Dio a giudicare le cose di quaggiù, è assolutamente vergognosa, e la sua confutazione non richiede un lungo discorso.

3. Ma quale potrebbe essere per Dio il senso di tale discesa? Forse quello di apprendere cosa accade fra gli uomini? Ma non sa già tutto? Oppure lo sa, ma non lo corregge e non è in grado di correggerlo con il suo potere divino se non manda qualcuno in carne e ossa a questo scopo?[2]

5. Secondo i Cristiani Dio stesso scende in mezzo agli uomini e lascia la propria sede. Se cambierai anche solo la più insignificante delle cose di quaggiù, tutto quanto ne risulterà sconvolto e distrutto.[3]

6. O forse Dio, misconosciuto fra gli uomini e sentendosi perciò in situazione di inferiorità, vorrebbe essere riconosciuto e mettere così alla prova i credenti e i miscredenti, come fanno i nuovi ricchi a scopo di ostentazione? È una grande e affatto umana ambizione che i Cristiani denunciano nel loro Dio!

7. «Non perché abbia bisogno di essere conosciuto per se stesso, ma per la nostra salvezza Dio vuole fornirci una nozione di sé affinché chi l'ha accettata diventi migliore e si salvi, chi non l'ha accettata, dimostrando così la propria malvagità, sia punito».[4] Solo ora, dopo tanto tempo, Dio si è ricordato di giudicare la vita degli uomini, mentre prima non se ne curava?[5]

10. In tutta evidenza, quel che vanno blaterando sul conto di Dio non rispetta la pietà né la purezza. Essi fanno così per sbigottire le anime semplici, senza dire nulla sulle punizioni destinate a chi ha sbagliato, come quelli che nelle iniziazioni dionisiache inscenano apparizioni e visioni terrificanti.[6]

11. Riguardo al diluvio o alla conflagrazione universale, hanno frainteso quanto dicono su questi argomenti i Greci o i Barbari.[7] E proprio per aver frainteso queste affermazioni, è venuto loro in mente che conflagrazioni universali e diluvi si verificano secondo cicli di lunga durata e secondo certi ritorni e congiungimenti di astri; e che dopo l'ultimo diluvio, quello di Deucalione, il periodo ciclico secondo l'avvicendamento universale richiede una conflagrazione.[8] Questo li ha indotti ad affermare, sulla base di un'opinione erronea, che Dio scenderà sulla terra portando il fuoco a mo' di carnefice.

14. Riprendiamo daccapo il discorso con ulteriori prove. Con questo non dico niente di nuovo, ma riferisco opinioni formulate anticamen-

te. Dio è buono, bello, felice e nello stato più bello e più buono.[9] Se scende davvero sulla terra, in mezzo agli uomini, deve subire un mutamento, e un mutamento dal bene al male, dal bello al brutto, dalla felicità all'infelicità, e dall'ottimo al pessimo. Ora, chi vorrebbe scegliere un mutamento del genere? Per natura solo ciò che è mortale cambia e si modifica, mentre ciò che è immortale rimane immobile e identico a se stesso. Perciò Dio non potrebbe neanche subire un mutamento del genere.

18. Dunque o Dio si muta realmente, come dicono costoro, in un corpo mortale (e si è già detto che questo è impossibile); oppure non muta effettivamente, ma dà quest'impressione a chi guarda, lo fuorvia e gli mente. Ora, l'inganno e la menzogna sono in ogni caso un male, a meno che uno non ricorra ad essi a mo' di farmaco nei confronti di amici malati o impazziti,[10] per curarli, o nei confronti dei nemici, precauzionalmente, per sfuggire a un pericolo. Ma nessuno che sia malato o impazzito è caro a Dio, e d'altronde Dio non teme nessuno, sì da fuorviarlo per sfuggire al pericolo.

20. I Giudei affermano che la vita, piena di ogni malvagità, ha bisogno di colui che è mandato da Dio perché gli ingiusti siano puniti e tutto sia purificato come accadde in occasione del primo diluvio.[11]

21. Anche la distruzione della torre è avvenuta per motivi analoghi a quelli del diluvio che ha

distrutto la terra. La storia della torre non è scritta in modo enigmatico, ma risulta chiara.[12] Mosè, che ha scritto la storia della torre, ha alterato quel che si racconta sui figli di Aloeo.[13] Anche ciò che si narra su Sodoma e Gomorra, annientate dal fuoco per le loro colpe, è paragonabile alla storia di Fetonte.[14]

22. E i Cristiani, aggiungendo altre ragioni a quelle esposte dai Giudei, affermano che il figlio di Dio è stato già mandato a causa delle colpe dei Giudei, e che i Giudei hanno attirato su di sé l'ira di Dio per aver torturato Gesù e averlo dissetato col fiele.

23. La stirpe dei Giudei e dei Cristiani si può paragonare a un grappolo di pipistrelli, o a formiche uscite dalla tana, o a rane raccolte in sinedrio attorno a un acquitrino, o a vermi riuniti in assemblea in un angolo fangoso[15] che litigano per stabilire chi di loro è più colpevole,[16] e affermano: «Tutto a noi Dio preannuncia e predice; e abbandonato il cosmo intero e il movimento del cielo senza curarsi della terra, per grande che sia, per noi soli governa, e a noi soli manda messaggi, e non cessa mai di mandarli e di cercare che possiamo essere uniti a lui in eterno». E ancora: «C'è Dio, e subito dopo di lui ci siamo noi, nati da lui e in tutto simili a Dio, e a noi sono subordinate tutte le cose, la terra e l'acqua e l'aria e le stelle, e tutto è fatto per noi, ed è ordinato per servire a noi. Ma ora, perché alcuni di noi prevaricano, verrà Dio, o manderà suo figlio, per incenerire gli

ingiusti e perché noi che restiamo abbiamo una vita eterna assieme a lui». Affermazioni del genere si sopporterebbero meglio dalla parte di vermi o di rane che non dalla parte di Giudei e Cristiani che litigano fra loro.[17]

31. I Giudei sono schiavi fuggiti dall'Egitto. Questi uomini cari a Dio non hanno mai fatto nulla di importante, anzi non hanno mai contato neanche per uno.[18]

33-35. Essi hanno tentato spudoratamente di far risalire la propria genealogia alla prima generazione di stregoni e di impostori,[19] adducendo a testimonianza parole indistinte e ambigue pronunciate di nascosto nella tenebra, e interpretandole in modo distorto per gli ignoranti e per gli stolti. Questo senza che mai, con tutto il tempo che è passato, nomi del genere siano stati messi in discussione; mentre ora i Giudei discutono su di essi con alcuni altri.[20]

36. Gli uomini che si attribuiscono la più alta antichità, Ateniesi, Egiziani, Arcadi, Frigi, affermano che alcuni di loro sono nati dalla terra,[21] e ciascuno ne adduce delle prove. I Giudei, acquattati in un angolo della Palestina,[22] totalmente privi di cultura e assolutamente ignari del fatto che queste cose erano state cantate nel tempo antico da Esiodo e da migliaia di altri uomini ispirati, hanno messo assieme storie assolutamente inverosimili e grossolane:[23] che c'erano un uomo plasmato dalle mani di Dio e

gonfiato dal suo alito,[24] una donna uscita dal suo fianco, delle prescrizioni di Dio, e un serpente che si opponeva ad esse, e poi riusciva ad avere la meglio sugli ordini di Dio.[25] Essi raccontano così una sorta di favola adatta alle vecchiette, e fanno un'operazione molto empia, rappresentando Dio fin dall'inizio debole e incapace di convincere anche l'unico uomo che egli stesso aveva plasmato.

41. Parlano poi di un diluvio, di un'arca molto singolare, che conteneva dentro di sé ogni cosa, e di una colomba e di una cornacchia in funzione di messaggere, falsando disinvoltamente la storia di Deucalione;[26] non si aspettavano, credo, che queste favole diventassero di pubblico dominio, ma le hanno semplicemente inventate per dei bambini piccoli.

43. Una procreazione del tutto paradossale in età troppo avanzata ... le insidie tra fratelli ... il dolore del padre ... la perfidia delle madri ... il Dio che partecipa molto da vicino a tutto questo ... e regala ai suoi figli asini, pecore e cammelli ...

44. Dio ha dato ai giusti anche dei pozzi ... nozze ... unioni dei giusti ... giovani spose ... servette ... matrimoni ... unioni con le servette ...

45. ... figlie ... nefandezze peggiori dei misfatti di Tieste ...[27]

46. ... l'odio ... quelli che cercarono di vendicare l'oltraggio fatto alla sorella ... fratelli che vendettero ... un fratello venduto ... un padre ingannato ...

47. ... i sogni ... la loro interpretazione ... il fratello venduto accoglie affettuosamente i fratelli che l'avevano venduto, spinti dalla fame a cercar di comprare qualcosa con gli asini ... il riconoscimento assurdo ... quello che era stato venduto come schiavo viene liberato e ritorna con un gran seguito alla tomba del padre ... da lui viene l'ordine che la splendida e divina stirpe dei Giudei, dopo aver proliferato in gran numero in Egitto, abiti da qualche parte fuori di lì e pascoli le sue greggi nei luoghi più spregiati ... la fuga dall'Egitto ...

48. I più ragionevoli fra i Giudei e i Cristiani si vergognano di queste storie e cercano di dare loro un'interpretazione allegorica; però alcune non sono suscettibili di un'interpretazione allegorica, ma sono puri e semplici racconti mitologici e dei più triviali.[28]

51. In ogni caso le allegorie scritte, sembra, su questi racconti sono molto più vergognose e inverosimili dei racconti stessi, quando collegano con una follia stupefacente e del tutto insensata cose che non possono essere conciliate in nessun modo e sotto nessun aspetto.

52. In questo genere di cose conosco una controversia fra un certo Papisco e Giasone, degna

non tanto di riso quanto piuttosto di compassione e di disprezzo.[29] Ora, non è mio proposito confutare queste cose, che sono evidenti per chiunque, massime per chi ha la forza e la pazienza di affrontare la lettura dei loro scritti. Quello che io preferisco è insegnare[30] che, secondo l'ordine naturale delle cose, Dio non ha fatto nulla di mortale, ma che sono opera sua tutte le cose immortali, di cui a loro volta sono opera quelle mortali.[31] Così l'anima è opera di Dio, mentre la natura del corpo è diversa. Sotto questo aspetto, non c'è nessuna differenza fra il corpo di un pipistrello, di un verme, di una rana e di un uomo. La materia infatti è identica, e analoga la corruttibilità.

57. Da un uomo morto, e precisamente dalla spina dorsale, nasce per trasformazione un serpente; da un bue un'ape; da un asino uno scarabeo; dalla maggior parte degli animali dei vermi. Niente di tutto ciò è opera di Dio; le qualità non sono opera di una ragione divina che muti le qualità della materia.[32]

60. La natura di tutti i predetti corpi è comune e unica, anche se percorre e ripercorre alternativamente in senso opposto la stessa strada.[33]

61. Niente che nasca dalla materia è immortale. Tanto basti su questo punto: ché se poi uno è capace di ascoltare e di cercare ancora di più, saprà.[34]

62. Il male nel mondo non può diminuire né crescere, né in passato né al presente né in

futuro; unica e identica è infatti la natura del tutto, e anche l'origine del male è sempre la stessa.

65. Quale sia l'origine del male non è facile da conoscere per chi non ha una preparazione filosofica. Per il grosso pubblico basti dire che il male non proviene da Dio, ma è insito nella materia, e convive con gli esseri mortali;[35] il ciclo delle cose mortali è analogo dall'inizio alla fine, e le stesse cose sono esistite, esistono ed esisteranno sempre secondo i rivolgimenti ciclici prestabiliti.[36]

69. Il mondo visibile non è stato concesso all'uomo, ma ogni cosa nasce e muore per la conservazione del tutto,[37] secondo quell'alternanza reciproca di cui ho parlato prima. Nelle cose mortali il male non può né crescere né diminuire, e Dio non ha bisogno di miglioramenti innovativi: Dio non è come un uomo che abbia architettato una cosa in modo difettoso o l'abbia fabbricata un po' maldestramente, e non ha bisogno di introdurre un miglioramento nel mondo purificandolo con un diluvio o con una conflagrazione.[38]

70. Anche se una cosa ti sembra cattiva, non per questo consta che sia cattiva: perché tu non sai cosa è utile a te, o a un altro, o al tutto.

71. Riferiscono, di Dio, parole d'ira e di minaccia.[39]

73. O non è risibile questo fatto: un uomo, quando si adirò con i Giudei, li distrusse e li mise a ferro e fuoco tutti quanti, a cominciare dai più giovani, ed essi furono ridotti a zero;[40] e invece quando il Dio grandissimo, a sentir loro, irato e sdegnato e minaccioso manda il proprio figlio, è lui a subire questa sorte? Ma per non parlare soltanto dei Giudei, perché non è questo il mio argomento, ma della natura nel suo complesso, come ho preannunciato,[41] spiegherò più chiaramente quel che ho detto prima.

74. Affermano che Dio ha fatto l'universo per l'uomo. L'universo non è stato generato per l'uomo[42] più che per gli animali privi di ragione.[43]

75. Tuoni, fulmini e piogge non sono opera di Dio.[44] Ma anche a voler ammettere che siano opera di Dio, essi non si verificano per dare nutrimento a noi uomini più che alle piante, agli alberi, all'erba o ai rovi.[45] E anche se dici[46] che queste piante crescono per gli uomini, come potrai dire che esse crescono per gli uomini piuttosto che per i più selvatici fra gli animali privi di ragione?

76. Noi riusciamo a nutrirci, a stento e con difficoltà, solo se lavoriamo e fatichiamo; per loro,

> inseminato e inarato là tutto nasce.[47]

77. Se poi si vorrà dire, con Euripide,

il sole e la notte servono i mortali[18]

ebbene, perché noi piuttosto che le formiche e le mosche? Anche a loro la notte viene per il riposo, il giorno per vedere e agire.

78. Se poi uno dicesse che noi siamo i signori degli animali privi di ragione, perché di questi animali andiamo a caccia e ce ne nutriamo, gli risponderemo: per quale motivo non siamo piuttosto noi ad essere nati per loro, visto che anch'essi ci danno la caccia e ci mangiano? Anzi, contro gli animali che cacciamo noi abbiamo bisogno di reti e di armi e dell'aiuto di parecchi uomini e di cani; mentre essi sono forniti direttamente e per se stessi di armi dalla natura, che ci sottomette a loro senza tanti problemi.[19]

79. E alla vostra affermazione, secondo cui Dio ci ha dato il potere di catturare le fiere e di usarne a nostro piacimento, risponderemo che verosimilmente prima che esistessero le città e le arti e rapporti sociali di questo genere e armi e reti, gli uomini venivano catturati e divorati dalle fiere, mentre era rarissimo che le fiere venissero prese dagli uomini.

80. Sicché, per lo meno sotto questo aspetto, Dio ha voluto piuttosto assoggettare gli uomini alle fiere.

81. Se poi gli uomini appaiono superiori agli esseri privi di ragione perché hanno costruito le

città e si sono dati una struttura politica e delle magistrature e dei governi, anche questo non significa nulla, perché altrettanto fanno le formiche e le api. Le api hanno una regina, con il suo seguito e la sua servitù, fanno guerre e riportano vittorie e sterminano le nemiche sconfitte e hanno città e sobborghi e suddivisione del lavoro e castighi per le pigre e le malvagie; e in ogni caso scacciano e puniscono i fuchi.[50]

83. La capacità umana di amministrare il cibo in previsione dell'inverno è inferiore alla previdenza delle formiche. Le formiche staccano i germogli dei semi che hanno riposto in modo che non germinino e durino tutto l'anno come nutrimento. E quando vedono che una è stanca, se ne addossano vicendevolmente il carico.[51]

84. Per le formiche che muoiono quelle che restano vive riservano uno spazio apposito e questo è per loro un tumulo ancestrale.[52] E si noti ancora che quando s'incontrano parlano fra loro, e così non sbagliano neanche strada; perciò presso di loro si trovano sia compiutezza di ragione, sia nozioni comuni di talune realtà generali, sia voce, sia esperienza concreta, sia significato.[53]

85. Orbene, se uno guardasse dal cielo verso la terra, quale gli apparirebbe la differenza fra quello che facciamo noi e quello che fanno le formiche o le api?[54]

86. Se poi gli uomini trovano un motivo di orgoglio anche nelle loro stregonerie, ecco che anche sotto questo aspetto serpenti e aquile sono più sapienti: essi quanto meno conoscono molti antidoti e molti rimedi, e per di più i poteri di talune pietre, per salvare i loro piccoli, tutte cose che, se capita di trovarle a un uomo, gli sembra di possedere un bene inestimabile.

88. Se poi si crede che l'uomo superi gli altri animali perché è riuscito a farsi delle nozioni di Dio, chi afferma ciò sappia che anche questo potrebbe essere rivendicato da molti altri animali e a buon diritto. Infatti cosa si potrebbe chiamare più divino del conoscere e del pensare il futuro? Ebbene, questo futuro gli uomini lo apprendono dagli altri animali, e soprattutto dagli uccelli, e tutti quelli che riescono a comprendere le loro indicazioni sono indovini.[55] Se dunque gli uccelli e tutti gli altri animali dotati di virtù divinatorie, a cui Dio concede una conoscenza preventiva,[56] ce la insegnano per mezzo di segni, sembra ovvio che per natura essi siano in comunione tanto più stretta con Dio, e siano più sapienti e più cari a Dio. Gli uomini che se ne intendono dicono che essi hanno anche delle forme di associazione evidentemente più sacre delle nostre; e asseriscono di capire in qualche modo quel che dicono, e di poter dimostrare coi fatti che lo capiscono, nei casi in cui predicono che gli uccelli hanno detto di voler andare in un certo posto e di voler fare questo e quest'altro, e poi possono mostrare che sono andati proprio là e fanno proprio quel che ave-

vano predetto.[57] Quanto poi agli elefanti, sembra non esistano esseri più legati al giuramento né più fedeli alla divinità, evidentemente proprio perché ne hanno conoscenza.[58]

98. E anche le cicogne sono più pie degli uomini, e contraccambiano l'affetto delle altre cicogne, e portano cibo ai loro genitori.[59] Quanto poi all'animale d'Arabia, la fenice, essa a distanza di anni ritorna in Egitto e vi porta il proprio padre morto e sepolto in una palla di mirra, che depone nel tempio del sole.[60]

99. Dunque l'universo non è stato fatto per l'uomo, e d'altronde nemmeno per il leone o per l'aquila o per il delfino,[61] ma perché questo mondo, in quanto opera di Dio, risultasse compiuto e perfetto in tutte le sue parti: a questo fine tutto è stato commisurato, non in vista dei rapporti reciproci, se non incidentalmente, ma del complesso dell'universo. E questo complesso è il solo di cui Dio si preoccupa, ed esso solo non è mai abbandonato dalla provvidenza e non muta in peggio; e nemmeno accade che, col trascorrere del tempo, Dio lo richiami a sé o si adiri per via degli uomini più di quanto non faccia per via delle scimmie o dei topi; e del pari egli non minaccia quegli esseri che hanno ricevuto, ognuno per quanto gli spetta, il proprio destino.[62]

LIBRO V

2. Nessun Dio, cari Giudei e Cristiani, nessun figlio di Dio è mai sceso o potrebbe scendere quaggiù.[1] Se poi voi parlate di taluni messaggeri, cosa intendete con questo: Dei o esseri di altro genere? Di un altro genere, è ovvio: di demoni.[2]

6. Orbene, la prima cosa che fa meraviglia nei Giudei è che essi da un lato venerano il cielo e i messaggeri che vi si trovano,[3] e dall'altro lato ne respingono le parti più venerabili e potenti, il sole, la luna e le altre stelle, sia fisse che erranti.[4] Questo, come se fosse ammissibile che il tutto sia Dio, e le sue parti non siano divine,[5] o che siano oggetto di grande venerazione gli esseri che appaiono, si dice, alle persone accecate in qualche luogo tenebroso da una magia perversa o tendenti a vedere in sogno fantasmi indistinti; mentre gli esseri che fanno a tutti profezie così chiare ed evidenti, che regolano le piogge, le calure, le nubi, i tuoni venerati dai Giudei,[6] i fulmini, i frutti e tutto ciò che nasce, gli esseri ad opera dei quali si rivela loro il Dio e che sono i più chiari araldi delle cose di lassù, gli autentici messaggeri celesti, vengono considerati pari a zero.

14. Ed è stupida da parte loro anche la convinzione secondo cui una volta che Dio, a mo' di

cuoco, avrà appiccato le fiamme, tutto il resto della stirpe umana andrà arrosto, e sopravvivranno soltanto loro, e non solo i vivi, ma anche quelli morti da tempo immemorabile, che risorgeranno dalla terra con la loro carne di un tempo: pura e semplice speranza da vermi.[7] Quale anima umana, infatti, potrebbe continuare a desiderare un corpo putrefatto? Questo, quando una dottrina del genere non è neanche condivisa da taluni di voi e da taluni Cristiani[8] e, disgustosa com'è, essa è al contempo repellente e indimostrabile.[9] Quale corpo completamente decomposto potrebbe, difatti, tornare alla sua natura originaria e alla stessa condizione primitiva antecedente alla sua dissoluzione? Non avendo nulla da rispondere, essi ricorrono alla scappatoia totalmente assurda secondo cui a Dio tutto è possibile. Ma certo Dio non può fare cose vergognose, né vuole farne contro natura; e se tu, nella tua perversità, desiderassi una cosa ripugnante, non è che Dio possa attuarla, e non è da credere senz'altro che essa si avvererà. Infatti Dio è l'iniziatore non di aspirazioni smodate o di disordini aberranti, ma di una natura retta e giusta. All'anima egli potrebbe fornire una vita eterna; ma, come dice Eraclito, «i cadaveri sono da gettar via più dello sterco».[10] Quanto alla carne, piena di cose che è meglio non nominare, Dio non vorrà né potrà, contro ogni ragionevolezza, renderla eterna. Egli stesso infatti è la ragione di tutto ciò che esiste; e quindi non può fare nulla né contro la ragione né contro se stesso.

25. Dunque i Giudei, che sono diventati un popolo a sé e si sono dati delle leggi secondo i costumi del luogo, conservandole al loro interno ancor oggi e osservando un culto quale che sia, ma comunque ancestrale, si comportano alla stessa stregua di tutti gli altri uomini, ciascuno dei quali segue, comunque si siano costituite, le proprie usanze ancestrali. E sembra che così accada non solo perché a taluni è venuto in mente di darsi certe istituzioni, ad altri certe altre, e le decisioni comuni vanno rispettate, ma anche perché, verosimilmente, le diverse regioni della terra, attribuite fin dall'inizio a supervisori diversi, e suddivise fra varie autorità, continuano a essere amministrate secondo lo stesso principio. E certo le pratiche adottate da ogni singolo popolo sono corrette se vengono attuate nel modo gradito ai supervisori; mentre non è conforme a pietà abbandonare le istituzioni radicate dall'inizio dei tempi nei singoli luoghi.[11]

34. A questo proposito si potrebbe citare anche la testimonianza di Erodoto, che afferma quanto segue: «Gli abitanti delle città di Marea e di Apis, stanziati nella parte dell'Egitto che confina con la Libia, convinti di essere anch'essi Libici e non Egiziani, erano irritati per le regole culturali riguardanti i sacrifici e non volevano rinunciare alla carne di vacca. Essi perciò mandarono a interrogare l'oracolo di Ammone[12] affermando che non aveva niente in comune con gli Egiziani, visto che abitavano fuori del Delta, e non si trovavano d'accordo con loro, ma vole-

vano avere il diritto di mangiare qualsiasi cosa. Ma il Dio non permise loro di comportarsi così, affermando che era Egitto tutta la regione attraversata e irrigata dal Nilo; e che erano Egiziani tutti coloro che abitavano a nord della città di Elefantina e bevevano l'acqua di questo fiume».[13] Questo il racconto di Erodoto. Ora, Ammone non è affatto inferiore ai messaggeri nel riferire la volontà divina; ed è perfettamente giusto che ciascuno conservi le proprie tradizioni cultuali. Certo, noi troveremo che grandissime sono le differenze fra i singoli popoli; e tuttavia ciascuno di essi è convinto di avere le istituzioni migliori. Così, fra gli Etiopi, gli abitanti di Merope venerano «soltanto Zeus e Dioniso», gli Arabi Urania e Dioniso, e unicamente questi, gli Egiziani nel loro complesso Osiride e Iside, i Saiti Atena,[14] i Naucratiti, sia pure da non molto tempo, invocano Sarapide,[15] e così via ciascuno secondo le proprie tradizioni. E taluni si astengono dalle carni di pecora, che venerano come sacra, altri da quelle di capra, altri ancora da quelle di coccodrillo o di vacca, oppure di maiale, per cui provano ripugnanza.[16] Per gli Sciti, in effetti, è cosa lodevole cibarsi anche di uomini;[17] e vi sono taluni Indiani che ritengono di fare cosa pia mangiando persino i propri padri. E sempre Erodoto, in un passo che citerò di nuovo letteralmente a fini di credibilità, racconta quanto segue: «Se uno proponesse imperativamente a tutti gli uomini di scegliersi le usanze migliori fra tutte quelle esistenti, dopo un'attenta riflessione ciascuno sceglierebbe le proprie: tanto radicata è la con-

vinzione secondo cui ciascuno ritiene le proprie usanze di gran lunga le migliori. È ovvio pertanto che nessuno, se non un pazzo, si prenderebbe gioco di questo modo di pensare. E che questa sia la radicata convinzione di tutti gli uomini in rapporto alle usanze lo si può stabilire, fra le molte altre, in base alla prova seguente. Una volta, durante il suo regno, Dario convocò i Greci che si trovavano presso di lui e chiese loro a quale prezzo avrebbero accettato di nutrirsi dei loro padri morti; ed essi risposero che non avrebbero compiuto un atto del genere a nessun prezzo. Successivamente, Dario convocò gli Indiani chiamati Calati, che hanno l'abitudine di mangiare i loro genitori; e in presenza dei Greci che erano informati del contenuto della conversazione per mezzo di un interprete chiese loro a che prezzo avrebbero accettato di bruciare su una pira i loro padri morti. Al che essi, con alte grida, lo invitarono a tacere. Così sono, di fatto, le tradizioni consolidate; e mi sembra nel giusto Pindaro[18] quando in una sua poesia afferma: "La consuetudine è regina di tutte le cose" ».[19]

41. Se dunque, secondo questi princìpi, i Giudei restassero fedeli alla loro legge, non sarebbero criticabili; lo sarebbero piuttosto quanti fossero disposti ad abbandonare le proprie tradizioni per professare quelle dei Giudei. Se poi questi si gloriano di possedere una sapienza superiore, e rifuggono dai rapporti sociali con gli altri uomini,[20] nella presunzione che non siano altrettanto puri, si sono già sentiti rispon-

dere[21] che nemmeno la loro dottrina sul cielo è originale, ma che, a tacer d'altro, è accettata da gran tempo anche dai Persiani, come chiarisce anche un passo di Erodoto. « Essi » afferma lo storico « hanno l'abitudine di salire sulle vette più alte dei monti per compiervi sacrifici a Zeus; e chiamano Zeus l'intera volta del cielo ».[22] Ora, a mio avviso, non fa differenza alcuna chiamare Zeus l'Altissimo, o Zen, o Adonai, o Sabaoth, o Amun come gli Egiziani, o Papeo come gli Sciti.[23] E non si venga nemmeno a dire che sono più santi degli altri uomini per il fatto che si circoncidono, cosa che hanno fatto ancor prima gli Egiziani ed i Colchi,[24] o perché si astengono dalle carni di maiale, perché altrettanto fanno anche gli Egiziani, che per di più si astengono anche dalla carne di capra, di pecora, di vacca e di pesce, mentre Pitagora e i suoi discepoli si astengono anche dalle fave e da tutti gli esseri animati.[25] E non è nemmeno verosimile che essi godano di uno speciale favore presso Dio, e ne siano amati più degli altri popoli; e che a loro soltanto vengano inviati di lassù dei messaggeri, come se essi avessero sortito una specie di paese dei beati: vediamo infatti di cosa sono stati ritenuti degni, loro e il loro paese.[26] Esca dunque di scena, dopo aver pagato il suo scotto, questo coro[27] di millantatori, che non sono arrivati a conoscere il grande Dio, ma si sono lasciati subornare e ingannare dalla stregoneria di Mosè, di cui si sono fatti discepoli non certo a buon fine.[28]

33.[29] Ed entri il secondo coro. A loro voglio chiedere donde sono venuti, e chi è l'iniziatore[30]

delle loro tradizioni ancestrali. Diranno: «Nessuno». Di fatto anch'essi provengono di là, e di là, e non da un'altra fonte, traggono il loro maestro e corifeo; e tuttavia si sono staccati dai Giudei.

52. Ebbene, tralasciamo tutti i punti in cui si potrebbe confutare quello che chiamano loro maestro, e consideriamolo pure un autentico messaggero.[31] Ora, è stato lui il primo e l'unico a venire quaggiù, o ne sono venuti in precedenza anche altri? Se intendono affermare che è l'unico, li si può cogliere in flagrante menzogna e in contraddizione: essi affermano infatti che ne sono venuti spesso anche altri, persino in numero di sessanta o settanta alla volta. Ma, dicono, essi divennero malvagi, e per punizione furono sprofondati in catene sottoterra: le sorgenti calde che ne sgorgano sono appunto le loro lacrime.[32] E dicono anche che sulla sua stessa tomba venne un messaggero, o, secondo un'altra versione, ne vennero due,[33] e risposero alle donne che era risorto. Il figlio di Dio, a quanto pare, non riuscì ad aprire la propria tomba, ma ebbe bisogno di un altro che smuovesse la pietra. Un altro messaggero, inoltre, si presentò al carpentiere per la gravidanza di Maria, e un altro ancora per farli fuggire mettendo in salvo il bambino. Ma che bisogno c'è di raccontare minuziosamente tutto, e di enumerare anche quelli inviati, si dice, a Mosè e ad altri di loro? Dunque, se ne sono stati mandati anche altri, evidentemente anche costui è stato mandato dallo stesso Dio. E ammettiamo pure

che avesse un messaggio più importante, ad esempio che i Giudei commettevano degli abusi o falsificavano la pietà o commettevano azioni empie:[34] perché a cose del genere essi alludono oscuramente.

54. Egli è ben lungi dall'essere il solo di cui si narri che è venuto a visitare il genere umano: anzi quanti, col pretesto di insegnare il nome di Gesù, si sono staccati dal demiurgo ritenendolo inferiore e si sono avvicinati a un Dio ritenuto superiore e padre di colui che è venuto,[35] affermano che anche altri prima di costui, inviati dal demiurgo, sono venuti a visitare il genere umano.[36]

59. Identico è dunque il Dio dei Giudei e quello di costoro: lo ammettono apertamente gli appartenenti alla grande chiesa,[37] che accettano come veritiera la storia della creazione del mondo diffusa fra i Giudei sui sei giorni e sul settimo in cui Dio si riposò.[38] E dicono che il primo uomo è lo stesso, e ne tracciano la discendenza al modo stesso dei Giudei; e così pure narrano in modo identico a quello dei Giudei le insidie reciproche dei fratelli, l'esilio in Egitto e la fuga dal medesimo.

61. E nessuno pensi che io ignori che alcuni di loro sono disposti ad ammettere di avere lo stesso Dio dei Giudei, mentre altri pensano di averne un altro, a cui il primo è contrario: e il figlio sarebbe venuto da lui.[39] So che ne esiste anche una terza specie, formata da quelli che

chiamano alcuni « psichici », ed altri « pneumatici »;[40] e che ve ne sono taluni che si proclamano Gnostici, talaltri che accettano Gesù, ma vogliono continuare a vivere secondo la legge giudaica come la maggioranza dei Giudei;[41] e che vi sono anche dei Sibillisti.[42]

62. So poi che vi sono dei Simoniani i quali, per il fatto di venerare Elena o Eleno come maestro, vengono chiamati Eleniani;[43] che vi sono dei Marcelliani discepoli di Marcellina,[44] dei Carpocraziani discepoli di Salomè,[45] e altri discepoli di Mariamme o ancora di Marta;[46] e dei Marcioniti, che riconoscono come capo Marcione.[47]

63. E così si sono trovati come capo chi un maestro chi un altro, chi un demone chi un altro, errando alla disperata e voltolandosi in una fitta tenebra, in modo più trasgressivo e ripugnante degli orgiastici seguaci di Antinoo d'Egitto.[48] E si scagliano gli uni contro gli altri gli insulti più tremendi, dicibili e indicibili; e non sono disposti a cedere di un palmo in direzione della concordia, tanto profondamente si aborriscono l'un l'altro.[49] E arrivano a parlare di Circi, e di astuti agitatori.

64. Alcuni sono denominati cauterizzatori dell'orecchio,[50] altri sono chiamati enigmi,[51] altri ancora Sirene danzanti e ammaliatrici, che turano le orecchie e fanno crescere teste suine a chi si lascia convincere da loro.[52] E poi sentirai tutte queste persone, così profondamente di-

scordi e così pronte nelle loro polemiche a criticarsi reciprocamente nel modo più oltraggioso, ripetere in continuazione: «Il mondo è stato crocifisso per me, e io per il mondo».[53]

65. I Cristiani culturalmente più avanzati[54] affermano di saperne di più dei Giudei. Ebbene, anche se non possiedono alcun principio[55] per la loro dottrina, esaminiamone il discorso di per se stesso. E in primo luogo si dovrà esporre tutto ciò che essi hanno frainteso e storpiato per ignoranza, pronunciandosi, nella loro presunzione, in modo poco accurato e precipitoso su princìpi[56] che ignorano. Eccone un'esposizione.[57]

LIBRO VI

1. Queste cose le hanno già dette meglio i Greci, senza presumere che siano minacce o promesse provenienti da Dio o dal figlio di Dio.[1]

3. Presentiamo dunque a chi sa capire gli uomini antichi e sapienti: e in particolare lasciamo che Platone, figlio di Aristone, in un passo delle *Lettere* chiarisca cos'è il primo bene, affermando che il primo bene è assolutamente «ineffabile» e nasce «all'improvviso, dopo una lunga familiarità, come una luce accesa nell'anima dallo scaturire di una fiamma».[2]

6. E sempre nella stessa lettera[3] egli dice: «Se avessi pensato che se ne poteva scrivere o parlare in modo adeguato a un grosso pubblico, cosa avrei potuto fare di meglio nella vita se non scrivere cose di grande utilità per gli uomini, e portarne alla luce la natura per tutti?».

7. Hanno travisato Platone ... pretendono una fede immediata ... Platone afferma che la luce dell'intelligenza risplende per i seguaci della sua filosofia «se si ricorre all'uso di domande e risposte».[4]

8. Secondo Platone il bene è conoscibile a «pochi», mentre il grosso pubblico, pieno di un

« ingiustificato disprezzo » e di una « altezzosa e vana presunzione », convinto di aver appreso « chissà quali arcani segreti »,[5] dice certe cose come se fossero vere. Platone, che le aveva già dette in precedenza, non racconta storie mirabolanti, non chiude la bocca a chi intende chiedergli cosa vuole effettivamente annunciare, e non ingiunge di credere senz'altro e in via preliminare: Dio è così e così e ha un figlio così e così, e questi è sceso sulla terra e mi ha parlato.

9. Platone dice ancora: « Mi è venuto in mente di parlare ancora più a lungo di questi argomenti: perché, una volta detto questo, forse quello che intendo dire diventerebbe più chiaro. C'è un ragionamento vero,[6] contrario a chi si azzarda a scrivere su uno qualsiasi di questi argomenti, e che io ho già esposto più volte anche in precedenza, ma a quanto sembra devo esporre anche adesso. Per ciascuna delle cose esistenti, tre sono i fattori necessari per ottenerne la conoscenza; il quarto è la conoscenza stessa, mentre come quinto bisogna porre quello che è conoscibile veramente e vero. Il primo fattore è il nome, il secondo la definizione, il terzo l'immagine, il quarto la conoscenza ».[7]

10. Vedi come Platone, pur avendo affermato recisamente che il primo bene non è « esprimibile in parole », tuttavia, per non dare l'impressione di sottrarsi alla discussione, rende conto di questa difficoltà: perché potrebbe darsi che anche il nulla fosse « esprimibile in parole ». Platone non millanta e non dice il falso,

asserendo di aver trovato lui stesso qualcosa di nuovo o di essere venuto dal cielo ad annunciarlo, ma riconosce apertamente la fonte delle sue affermazioni. I Cristiani dicono al primo venuto: « Per prima cosa credi che quello che ti presento è figlio di Dio,[8] anche se è stato imprigionato nel modo più infamante e punito nel modo più vergognoso, e anche se, in un passato molto recente, è stato bistrattato sotto gli occhi di tutti nel modo più oltraggioso. Anzi, proprio questo è un motivo ulteriore per credere ».

11. Ma se gli uni presentano questo Dio, e gli altri un altro, e se tutti indistintamente ripetono lo stesso ritornello: « Credi, se vuoi essere salvato, oppure vattene »,[9] cosa faranno quelli che vogliono salvarsi davvero? Getteranno forse i dadi per divinare dove rivolgersi o a chi aderire?

12.[10] I Cristiani dicono che la sapienza umana è follia agli occhi di Dio.[11] Il motivo di questa affermazione è stato esposto molto più indietro, ed è il fatto di voler fare proseliti solo fra gli incolti e gli sciocchi.[12] E dimostrerò che questa è un'idea che i Cristiani si sono fatti traendola da quei sapienti greci che affermano altra essere la sapienza umana, altra quella divina. Eraclito ad esempio dice: « Il carattere umano non possiede gli strumenti del conoscere, quello divino sì »; o ancora: « L'uomo risulta un bambino di fronte alla divinità, come il fanciullo di fronte all'uomo ».[13] E Platone, nell'*Apologia*,[14] fa dire a

Socrate queste parole: «Quanto a me, Ateniesi, io ho ottenuto questo nome per nessun altro motivo che non sia una certa sapienza. E di che sapienza si tratta? Probabilmente, di quella che è sapienza umana: in realtà, c'è caso che proprio di questa io sia sapiente».

13. L'antichità di questa distinzione risale a Eraclito e a Platone. I Cristiani espongono i segreti della sapienza divina alle persone più incolte, agli schiavi o agli ignoranti.

14. I Cristiani sono impostori, ed evitano accuratamente le persone più sofisticate, perché poco disposte a lasciarsi ingannare; e adescano invece gli zotici.

15. Riguardo all'umiltà, i Cristiani fraintendono le parole di Platone, che in un passo delle *Leggi* afferma: «Orbene Dio, come vuole anche l'antica tradizione, regge il principio, la fine e il centro di tutte le cose esistenti, e secondo natura ne percorre senza spostarsi l'intero ciclo. A lui tien sempre dietro la giustizia, che punisce i trasgressori della legge divina; e alla giustizia tien dietro senza scostarsene, in umiltà e compostezza, chi vuole raggiungere la felicità». Invece fra i Cristiani chi si umilia lo fa in modo indecoroso e sciagurato, gettandosi a terra in ginocchio e prosternandosi, vestendosi di cenci e cospargendosi di cenere.[15]

16. La sentenza di Gesù contro i ricchi, secondo cui «è più facile per un cammello passare

per la cruna di un ago, che per un ricco entrare nel regno di Dio», è stata evidentemente mutuata da Platone; Gesù ha alterato il detto platonico, in cui Platone afferma: «È impossibile per chi è eccezionalmente buono essere al contempo straordinariamente ricco».[16]

17. Quanto al regno di Dio, affermazioni veramente ispirate si possono trarre dalle *Lettere* e dal *Fedro* di Platone.[17]

18. «Tutte le cose si accentrano attorno al re dell'universo e tutte esistono grazie a lui ed egli è la causa di tutte le cose buone. Attorno al secondo si accentrano le cose di second'ordine, e attorno al terzo quelle di terz'ordine. Ora, l'anima umana aspira ad apprendere di che genere sono queste cose guardando ciò che le è affine, ma che in nessun caso è sufficiente. E certo, per quanto riguarda il re e le cose di cui ho parlato, non c'è niente del genere».[18]

19. Alcuni Cristiani, per aver frainteso le espressioni platoniche, vantano il Dio iperuranio e si elevano al di sopra del cielo dei Giudei.[19]

21. Secondo Platone,[20] la strada delle anime verso la terra e lontano dalla terra passa attraverso i pianeti.

22. A questo alludono enigmaticamente tanto la tradizione dei Persiani quanto l'iniziazione mitraica praticata da loro.[21] C'è infatti in essa una raffigurazione simbolica delle due rivolu-

zioni celesti, quella delle stelle fisse e quella suddivisa fra i pianeti, e del circuito dell'anima attraverso di esse. Ecco com'è questa raffigurazione. C'è una scala con sette porte, e al di sopra di essa ce n'è un'ottava. La prima porta è di piombo, la seconda di stagno, la terza di bronzo, la quarta di ferro, la quinta di una lega, la sesta d'argento e la settima d'oro. I Persiani attribuiscono la prima a Crono, per dimostrare in base al piombo la lentezza dell'astro; la seconda ad Afrodite, paragonandole lo splendore e la malleabilità dello stagno; la terza, che ha una base di bronzo ed è solida, la attribuiscono a Zeus; la quarta a Hermes, visto che tanto il ferro quanto Hermes sono in grado di affrontare ogni tipo di lavoro, di fare buoni affari e di sopportare qualunque fatica; la quinta ad Ares, perché la mescolanza la rende irregolare e variegata; la sesta, quella d'argento, a Selene; e infine la settima, quella d'oro, a Helios, a imitazione dei loro colori. Questo ordine degli astri è indicato simbolicamente dai nomi delle varie specie della materia ... La teologia persiana ... rapporti musicali ... una seconda interpretazione basata anch'essa su teorie musicali ... I misteri mitraici dei Persiani e la loro interpretazione ...[22]

23. Speculazioni che richiedono come ascoltatori degli stupidi o degli schiavi ... i sette cieli presi a prestito dai Persiani o dai Cabiri ...[23]

24. Chi voglia esaminare un'iniziazione cristiana assieme a un'iniziazione dei Persiani, con-

frontandole fra loro e mettendo a nudo anche la versione cristiana, potrà così constatarne la diversità.[24]

25. Nel diagramma cristiano c'era la rappresentazione grafica di dieci cerchi, distinti l'uno dall'altro, ma tenuti assieme da un unico cerchio, di cui si diceva fosse l'anima dell'universo, ed era chiamato Leviathan. Il diagramma era attraversato da una spessa linea nera, e mi è stato detto che questa è la Geenna, che è anche il Tartaro.[25]

27. Quanto al sigillo, colui che lo applica si chiama padre, mentre quello cui viene applicato è chiamato giovane e anche figlio, e risponde: «Sono stato unto con un unguento bianco che proviene dall'albero della vita».[26] Quelli che impartiscono il sigillo dicono che vi sono sette messaggeri, che stanno in piedi da un lato e dall'altro dell'anima quando il corpo muore: gli uni sono i messaggeri della luce, gli altri sono i cosiddetti arcontici; e l'arconte dei cosiddetti arcontici si chiama il Dio maledetto.[27] Dicono che il Dio maledetto è il Dio dei Giudei, è quello che fa piovere e tuonare, è il demiurgo di questo mondo, è il Dio di Mosè e della creazione del mondo secondo Mosè.

28. Di tal fatta è questo Dio, e merita di essere maledetto, secondo chi nutre queste opinioni sul suo conto, perché a sua volta ha maledetto il serpente che ha trasmesso ai primi uomini la conoscenza del bene e del male.[28]

29. Si può immaginare qualcosa di più stupido o di più delirante di questa sapienza insensata? Di fatto, che errore ha commesso il legislatore[29] dei Giudei? E come mai accetti la sua cosmogonia, se presa, come dici, in modo genericamente allegorico, o anche la legge dei Giudei, e lodi tuo malgrado, tu pozzo di empietà, il demiurgo di questo mondo, quello che ha promesso loro qualunque cosa, che ha annunciato di voler dilatare la loro stirpe fino ai confini della terra,[30] e di volerli far risorgere da morte con la loro stessa carne e il loro stesso sangue,[31] quello che ispira i loro profeti; e poi, viceversa, lo insulti? Ma tu, quando sei ridotto alle corde dai Giudei, ammetti di venerare lo stesso Dio; quando invece il tuo maestro Gesù e il maestro dei Giudei Mosè dettano leggi contrastanti,[32] tu cerchi un altro Dio al posto di questo che è il padre.

30. Dei sette demoni arcontici, così chiamati dai Cristiani, il primo è fatto a guisa di leone; quello successivo, il secondo, è un toro; il terzo è una sorta di anfibio dai sibili terrificanti; il quarto ha forma d'aquila; il quinto ha una faccia d'orso; il sesto, a quanto essi raccontano, ha una faccia di cane; il settimo ha una faccia d'asino e si chiama Taphabaoth oppure Onoel.[33]

33. E c'è chi torna alle forme arcontiche, cosicché taluni diventano leoni, altri tori, altri draghi o aquile oppure orsi o cani.[34]

34. Essi inoltre accumulano l'uno sull'altro discorsi di profeti, cerchi su cerchi, emanazioni della chiesa terrestre e della circoncisione, poteri che emanano da una vergine di nome Prunico,[35] un'anima vivente, un cielo sgozzato per avere vita, una terra sgozzata con il coltello sacrificale, molti uomini sgozzati per avere vita, una morte che cessa nel mondo quando muore l'errore del mondo, e ancora una via stretta in discesa e porte che si aprono da sole. E dovunque da loro troverai l'albero della vita,[36] e la resurrezione della carne dall'albero: questo, credo, perché il loro maestro fu inchiodato alla croce ed era di professione carpentiere. Così, se per caso egli fosse stato buttato giù da un dirupo, o spinto in un burrone, o strangolato con un capestro, o fosse stato ciabattino oppure scalpellino o fabbro, al di sopra dei cieli vi sarebbe un dirupo di vita, o un burrone di resurrezione, o una corda di immortalità, o una pietra beata, o un ferro d'amore, o un cuoio santo. Ma quale vecchia intenta a canticchiare una fiaba per ninnare un bambino non si vergognerebbe di sussurrare cose del genere?

38. Desta non poca meraviglia, da parte loro, la cosa seguente: l'interpretazione che dànno di alcune parole scritte in mezzo ai più alti dei cerchi iperurani, e in particolare di queste due: « più grande » e « più piccolo », detto del figlio e del padre.[37] Fanno professione di una sorta di stregoneria magica, che è per loro il culmine della sapienza.

39. Praticano arti magiche e stregonesche, e invocano i nomi barbarici di taluni demoni.[38] Così facendo essi si comportano come chi, in base agli stessi presupposti, racconta cose mirabolanti alla gente ignara del fatto che altri sono i nomi di questi demoni presso i Greci, e altri presso gli Sciti. I quali Sciti chiamano Apollo Gongosiro, Posidone Thaghimasada, Afrodite Arghimpasa, Hestia Tabitì.[39] Ma perché dovrei enumerare tutti quelli che hanno insegnato riti di purificazione o incantesimi liberatori o formule apotropaiche o rumori o conformazioni demoniche di vesti o di numeri o di pietre o di piante o di radici, e in una parola antidoti di ogni genere tratti da oggetti di ogni sorta?

40. Ho visto presso certi loro anziani dei libri che contenevano nomi barbarici di demoni e formule magiche.[40] Costoro non professano nulla di utile, ma tutto ciò che può nuocere agli uomini.

41. Un certo Dionigi, musicista egiziano, discorrendo con me, a proposito delle operazioni magiche mi ha detto che esse hanno efficacia sulle persone incolte e depravate, mentre non riescono a produrre alcun effetto sulle persone dedite alla filosofia, in quanto hanno provveduto in tempo a un tenore di vita sano.[41]

42. Essi commettono un errore assolutamente empio e dànno una prova di ignoranza madornale e al contempo fuorviante rispetto agli enigmi divini[42] quando oppongono a Dio un avver-

sario, sempre lo stesso, sia che lo chiamino calunniatore o, con parola ebraica, Satana.[43] In ogni modo, è puramente umano e non è conforme alla pietà affermare che il Dio supremo, mentre vuole offrire un aiuto agli uomini, trova un oppositore ed è ridotto all'impotenza. Il figlio di Dio, dunque, è sconfitto dal calunniatore,[44] e punito da lui insegna anche a noi a disprezzare le punizioni che ci infligge, preannunciando che Satana apparirà a sua volta allo stesso modo e farà mostra di opere grandi e mirabili, usurpandosi la fama di Dio; non si deve però lasciarsi irretire da esse e passare dalla sua parte, ma si deve credere in lui soltanto. Questo è tipico, palesemente, di un stregone in cerca di guadagno, ansioso di premunirsi contro i concorrenti della sua dottrina e del suo accattonaggio. A una guerra fra Dei alludono in termini enigmatici anche gli antichi, ad esempio Eraclito che afferma: «Si deve sapere che la guerra è comune, e che la giustizia è contesa, e che tutto avviene secondo contesa e necessità».[45] E Ferecide, molto più antico di Eraclito, racconta il mito di un esercito schierato contro un altro esercito, e all'uno attribuisce come capo Crono, all'altro Ophioneus; e narra le loro sfide, le loro lotte e i patti che intervennero fra loro, secondo cui chi fosse caduto nell'Ogeno doveva considerarsi vinto, mentre chi fosse riuscito a respingere e a vincere l'altro avrebbe posseduto il cielo.[46] A tale intento si riconnettono anche i misteri dei Titani e dei Giganti, che, come si narra, combatterono contro gli Dei, e i misteri egiziani di Tifone, Horus e Osiride.[47]

Questi miti non sono simili a quelli sul demone calunniatore, o come essi dicono in modo più veritiero, sull'uomo stregone che nutre opinioni contrarie. E anche Omero allude per enigmi a miti analoghi a quelli di Eraclito, di Ferecide e di coloro che introducono i misteri dei Titani e dei Giganti, in queste parole di Efesto ad Era:

E già un'altra volta, mentre volevo difenderti,
presomi per un piede mi gettò dalla soglia sacra

e in quelle di Zeus ad Era:

Ricordi quando t'appesi in alto e dai piedi,
ti feci pender due incudini, una catena ti
[gettai sulle braccia,
d'oro, infrangibile? E tu, nell'etere fra le nubi
pendevi. Erano irati nel vasto Olimpo gli Dei,
ma non poterono accostarsi e slegarti: chi ci
[coglievo,
l'afferravo e scagliavo giù dalla soglia, perché
[giungesse
malconcio in terra.

Le parole di Zeus a Era sono parole del Dio alla materia; e le parole rivolte alla materia alludono per enigmi al fatto che quando essa inizialmente era confusa e disarmonica Dio, suddividendola secondo certe proporzioni, le diede coerenza e ordine;[48] e che per punizione fece precipitare sulla via che porta quaggiù tutti i demoni che si aggiravano attorno ad essa con arroganza.[19] Intendendo così questi versi di Omero, Ferecide affermò: «Sotto quella parte c'è la parte di Tartaro; e la custodiscono le

figlie di Borea, le Arpie e Tempesta (Thyella). E là Zeus caccia chi degli Dei commette violenza ».[50] A riflessioni del genere riporta anche lo stupendo peplo di Atena contemplato da tutti nella processione delle Panatenee. Esso infatti mostra come una divinità senza madre e senza contaminazione trionfi sui tracotanti figli della terra.[51] Secondo i Cristiani il fatto che il figlio di Dio è punito dal calunniatore insegna a farsi forza quando si è puniti dal calunniatore stesso. Tutto questo è risibile: si sarebbe dovuto, penso, punire il calunniatore, e non minacciare gli uomini ingannati dalle sue calunnie.[52]

47. Ora indicherò come sia venuta loro in mente quest'idea di chiamarlo figlio di Dio. Gli antichi[53] chiamarono questo mondo, in quanto originato da Dio, figlio di Dio e Dio.[54] Questo e quell'altro figlio di Dio sono davvero molto simili!

49. Bella sciocchezza anche la loro cosmogonia, e bella sciocchezza anche il racconto della generazione degli uomini: il giardino piantato da Dio, e la vita che l'uomo vi condusse inizialmente, e quella che sopravvenne col mutare delle circostanze, quando ne fu scacciato per il suo errore e insediato in un luogo opposto al giardino di delizie. Come è stupido tutto ciò! Mosè scrisse cose del genere senza capirci nulla,[55] facendo qualcosa di simile ai poeti della commedia antica che scrissero celiando: « Proitos sposò Bellerofonte, Pegaso veniva dall'Arcadia ».[56]

50. L'origine del mondo e degli uomini è stata raccontata in modo diverso da taluni antichi.[57] Mosè e i profeti, che hanno lasciato delle opere scritte senza neanche sapere quale sia la natura del mondo e degli uomini, hanno messo assieme delle assolute scempiaggini.

51. Certo il demiurgo non fece come quelli che vanno ad accendere la lampada dai vicini e non chiese in prestito la luce dall'alto. Se poi a fare questo contro la sua volontà fosse stato un Dio maledetto, avversario del grande Dio,[58] perché questo gli avrebbe prestato la luce?

52. Io non voglio parlare qui della generazione e della corruzione del mondo, sia esso ingenerato e incorruttibile, oppure generato ma incorruttibile, oppure viceversa.[59] Il soffio del Dio che sta sopra tutti è venuto, essi dicono, fra gli uomini di quaggiù come in mezzo a stranieri;[60] alcune cose sono state escogitate con astuzia malvagia, secondo loro, da un altro demiurgo, diverso dal grande Dio, e contro il suo soffio; il Dio che sta in alto lo ha permesso, ma esse hanno dovuto essere distrutte. E il grande Dio, dopo aver dato il soffio al demiurgo, glielo chiede indietro. Ma quale Dio dà una cosa per poi chiederla indietro?[61] L'atto di chiedere infatti è proprio di chi ha bisogno, mentre Dio non ha bisogno di nulla.[62] E perché, quando prestava, ignorava di prestare a un malvagio? E perché tollera che un demiurgo perverso agisca contro di lui?

53. E perché manda a distruggere in segreto le opere di questo demiurgo? Perché fa irruzione di nascosto e cerca di sedurre e di fuorviare? Perché attira a sé le anime che come voi dite costui ha condannato e maledetto, e le porta via di soppiatto, come un rapitore di schiavi?[63] Perché insegna loro a sottrarsi al proprio signore? O a fuggire dal padre? Perché le adotta lui stesso senza il consenso del padre? Perché proclama di essere il padre di stranieri? Proprio venerabile il Dio che desidera essere padre dei colpevoli condannati da un altro, dei bisognosi, dei rifiuti,[64] come si chiamano loro stessi; il Dio incapace di catturare e di punire quello che ha inviato per portarli via! Ma se queste sono opere sue, come poteva Dio fare il male?[65] Come mai non è in grado di persuadere e di ammonire gli uomini? E come mai si pente, quando essi diventano ingrati e perversi, e detesta il proprio operato e minaccia e distrugge i propri figli?[66] O dove mai potrà scacciarli fuori da questo mondo che ha fatto egli stesso?

60. Ma la più grossa stupidaggine è quella di suddividere la generazione del mondo in vari giorni, prima che esistessero i giorni: infatti quando il cielo non era ancora stato generato, la terra non si era ancora solidamente fissata e il sole non si muoveva attorno a essa, come avrebbero potuto esserci i giorni?[67] E risalendo ancora più indietro, riflettiamo un momento: non sarebbe assurdo che il Dio primo e grandissimo ordini: «Sia generato questo e quest'altro ancora», e che in un giorno produca appena

quel tanto, nel secondo un po' di più, e così via nel terzo e nel quarto e nel quinto e nel sesto?

61. E in seguito a ciò egli è sfinito proprio come un cattivo artigiano e ha bisogno di riposo per prender fiato.[68] Non è lecito che il primo Dio si affatichi, o lavori con le proprie mani o dia ordini.

62. Dio non ha né bocca, né voce; Dio non ha nessun'altra delle cose che noi conosciamo.[69]

63. Egli non ha neanche fatto l'uomo a sua immagine: infatti Dio non è come l'uomo e non è simile ad alcun'altra forma.[70]

64. Secondo i Cristiani Dio partecipa della figura, del colore, del movimento, e dell'essere.[71]

65. Tutto proviene da Dio. Dio non proviene da nulla. Dio è inaccessibile al linguaggio e non può essere nominato, perché non sperimenta nulla che possa essere fissato con un nome.[72] Dio è al di fuori di ogni esperienza passionale.

66. « Ma allora, come posso conoscere Dio? E come posso imparare la strada che porta fino a lui? E come riesci a mostrarmelo? Perché, ora come ora, tu mi getti della tenebra davanti agli occhi, e io non riesco a scorgere nulla di chiaro ». Quando uno dalla tenebra è condotto in piena luce non può resistere ai bagliori, ma ha la vista colpita e offesa, e crede di essere diventato cieco.[73]

68. Come credono i Cristiani di poter conoscere Dio e di poter essere salvati secondo il suo volere?

69. Suppongo che, con ogni probabilità, la loro risposta sarebbe:[74] « Poiché Dio è grande e difficile da contemplare, egli ha introdotto il proprio alito in un corpo simile al nostro e lo ha mandato quaggiù, in modo che potessimo ascoltare e imparare da lui ».

71. Quando dicono che Dio è pneuma, sotto questo aspetto i Cristiani non differiscono affatto dagli Stoici greci, i quali affermano che Dio è pneuma che penetra attraverso tutte le cose e contiene in sé tutte le cose.[75]

72. Ora, poiché il figlio è un alito proveniente da Dio e incorporato in un uomo, anche il figlio stesso di Dio non può essere immortale. Taluni Cristiani non ammettono che sia pneuma Dio, ma suo figlio. Non c'è nessun alito che, per sua natura, possa durare in eterno.[76] Essi sostengono che necessariamente Dio deve aver riaspirato il proprio alito.[77] Ne consegue che Gesù non può risorgere con il corpo; infatti Dio non avrebbe potuto riprendere l'alito che aveva dato, inquinato dalla natura del corpo.

73. Ma se voleva mandare giù sulla terra un soffio proveniente da lui, che bisogno aveva di insufflarlo nel ventre di una donna? Egli sapeva già plasmare degli uomini, e avrebbe potuto plasmare anche attorno ad esso un corpo senza

buttare il proprio soffio in questa immane sozzura:[78] così non si sarebbe esposto all'incredulità, se fosse stato generato direttamente dall'alto.

74. Come si potrà dimostrare che è figlio di Dio chi è stato punito così gravemente, se su questo punto non c'è stata nessuna profezia? Quanto ai due figli di Dei, quello del demiurgo e quello del grande Dio, i loro duelli sono simili a combattimenti di quaglie, o alle lotte degli Dei loro padri: oppure questi ultimi, ormai disutili e rimbambiti per la vecchiaia, non regolano più i propri conti da soli, ma lasciano combattere i loro figli.[79]

75. Poiché il soffio divino si trovava in un corpo, questo avrebbe dovuto in ogni caso superare gli altri o per grandezza o per bellezza o per forza o per voce o per capacità di impressionare e di persuadere. È impossibile infatti che un corpo in cui si trovava un elemento più divino degli altri non differisse per nulla dagli altri; ma questo non solo non differiva in nulla dagli altri, ma, a quanto affermano, era piccolo, brutto e volgare.[80]

78. E ancora: se Dio, come lo Zeus della commedia svegliatosi da un lungo sonno, voleva veramente salvare il genere umano dal male, perché mai avrebbe mandato questo soffio di cui parlate in un unico angolo della terra?[81] Avrebbe dovuto, invece, insufflare allo stesso modo molti corpi, e mandarli per tutta la terra

abitata. Il poeta comico, per suscitare il riso degli spettatori, scrisse che Zeus, una volta sveglio, mandò agli Ateniesi e agli Spartani Hermes:[82] e tu non pensi che sia una cosa ancor più ridicola essersi inventato il figlio di Dio mandato ai Giudei?

80. I popoli più ispirati da Dio fin dall'inizio sono i Caldei, e poi i Magi, gli Egiziani, i Persiani, gli Indiani,[83] ma non i Giudei che sono destinati a perire immediatamente.[84]

81. Il Dio che conosce tutto non sapeva però di mandare suo figlio fra uomini malvagi che avrebbero sbagliato e lo avrebbero punito. Ma i Cristiani si difendono dicendo: «Questo era predetto da tempo».[85]

LIBRO VII

2. Vediamo ora come troveranno una scusante. Quelli che introducono un altro Dio[1] non ne troveranno alcuna; quelli che conservano lo stesso continueranno a dire la stessa cosa, la solita bella pensata, che così doveva accadere: prova ne sia che questo era stato predetto da tempo.[2]

3. Le predizioni fatte dalla Pizia, dalle sacerdotesse di Dodona, dal Dio di Claros, presso i Branchidi, nel tempio di Ammone o ancora da migliaia di altri profeti,[3] e in base alle quali pressoché tutta la terra è stata colonizzata,[4] non le tengono in nessun conto; mentre le cose dette o non dette dai profeti di Giudea alla loro maniera, e secondo un uso ancor oggi radicato fra quelli che vivono in Fenicia e in Palestina, le considerano, queste sì, stupende e inalterabili.

9. Voglio esporre il tipo di divinazione propria della Fenicia e della Palestina, perché ho al proposito un'informazione completa e di prima mano.[5] Le forme di profezia sono tante:[6] presso gli uomini di qui, la più perfetta è la seguente. Parecchi uomini del tutto sconosciuti, con la più grande disinvoltura e al minimo pretesto, sia nei templi che fuori dai templi, o altri che vanno questuando[7] o gironzolando per città e

accampamenti,[8] si mettono ad agitarsi proprio come se vaticinassero. La cosa più comune, più usuale che ciascuno di loro dice è: « Io sono Dio o sono figlio di Dio o sono l'alito di Dio.[9] Ecco, sono venuto:[10] il mondo ormai è sull'orlo della distruzione, e voi uomini siete perduti per le vostre ingiustizie. Ma io voglio salvarvi: e mi vedrete di nuovo tornare con una potenza celeste.[11] Beato chi mi tributa un culto oggi! Contro tutti gli altri, e contro le loro città e le loro campagne, io scaglierò il fuoco eterno.[12] E gli uomini che non conoscono le punizioni che li aspettano invano si pentiranno e leveranno gemiti;[13] mentre quelli che si lasceranno persuadere da me io li custodirò in eterno ».[14] A queste frasi minacciose essi aggiungono ancora espressioni incomprensibili, deliranti e totalmente oscure, di cui nessuna persona bene in senno potrebbe trovare il significato:[15] così poco chiare, anzi vacue, esse offrono il destro a uno scervellato o a un qualunque stregone, per qualunque proposito, di appropriarsene le parole stravolgendole nel senso desiderato.[16]

11. Ora i profeti, che ho ascoltato con le mie orecchie, messi alle strette da me hanno confessato quel che gli veniva chiesto, e che si inventavano tutto dicendo cose incoerenti.

12. Quelli che si basano sui profeti per difendere la dottrina del Cristo non sono in grado di controbattere alcunché, se capita che si dica a proposito della divinità una cosa perversa o vergognosa o impura o abominevole.[17]

13. È stato predetto che Dio è al servizio del male, o che fa oppure subisce secondo i profeti cose assolutamente obbrobriose, abominevoli e impure. Infatti per Dio mangiare carne di pecora e bere fiele o aceto,[18] cos'altro era se non coprofagia?

14. Ammettiamo che i profeti abbiano predetto che il grande Dio, per non dire niente di più volgare, sarebbe stato schiavo o malato o sarebbe morto: Dio allora avrebbe dovuto morire o essere schiavo o ammalato, visto che era stato predetto, al fine che una volta morto lo si credesse Dio? Ma i profeti non possono aver predetto una cosa del genere, che è malvagia ed empia. Non bisogna dunque guardare se l'hanno predetto o se non l'hanno predetto, ma se il fatto è degno di Dio ed è bello. A un fatto obbrobrioso e malvagio, quand'anche tutti gli uomini esaltati sembrassero predirlo, non bisogna prestar fede. Ma come potrebbe essere conforme a pietà quel che è stato fatto a lui, in quanto Dio?[19]

18. E non rifletteranno ancora su questo punto? Se i profeti del Dio dei Giudei hanno predetto che costui sarebbe stato suo figlio, come mai Dio attraverso Mosè detta loro come legge di arricchirsi, di diventare potenti, di riempire la terra, di uccidere i nemici, ivi compresi i giovani, e di sterminarne tutta la razza, cosa che fa egli stesso sotto gli occhi dei Giudei, a quanto afferma Mosè; e oltre a ciò, nel caso che non ubbidiscano, minaccia espressamente di trat-

tarli alla stregua di nemici?[20] E come mai suo figlio, l'uomo Nazoreo,[21] detta leggi opposte: che non potrà nemmeno accedere alla presenza del padre il ricco, o chi aspira al potere, o chi ambisce la sapienza o la fama; che bisogna preoccuparsi del cibo o della dispensa non più di quanto facciano i corvi, e delle vesti meno di quanto facciano i gigli; e che a chi ci ha colpito una volta bisogna offrire di colpirci un'altra?[22] Mente Mosè o mente Gesù? Oppure il padre, quando mandava quest'ultimo, si era dimenticato degli ordini impartiti a Mosè? Oppure, dopo aver rinnegato le proprie leggi, si è ricreduto e manda un messaggero[23] allo scopo opposto?

27. Secondo i Cristiani Dio sarebbe per natura un corpo, e un corpo di forma umana.[24]

28. Ma dove volete andare? E che speranze avete? « In un'altra terra » rispondono « migliore di questa ».[25] Gli antichi uomini ispirati da Dio hanno narrato di una vita beata per anime beate: alcuni l'hanno chiamata « le isole dei beati »,[26] altri « i Campi Elisi » perché lì ci si libera dai mali di quaggiù, come dice anche Omero:[27]

ma nella pianura Elisia, ai confini del mondo,
ti condurranno gl'immortali;
e là bellissima è la vita.

Platone, convinto che l'anima è immortale, chiama espressamente « terra » il luogo in cui l'anima è mandata e la descrive così: « Questo è

un luogo enorme, e noi dal Fasi fino alle colonne d'Ercole ne abitiamo solo una piccola parte sui bordi del mare, come formiche o rane attorno a una palude;[28] e altrove molti altri abitano in molti luoghi del genere. Infatti ovunque attorno alla terra vi sono molte cavità, molto diversificate sia per aspetto sia per grandezza, verso le quali confluiscono l'acqua, la nebbia e l'aria; ma la terra stessa sta, pura, in mezzo al cielo puro ».[29]

31. Cosa voglia significare con ciò Platone non è facile da capire per chiunque, eccetto per chi sia in grado di intendere il senso della sua affermazione, secondo cui «a causa della debolezza e della lentezza non siamo in grado di arrivare fino all'estremità dell'aria; ... ma se la nostra natura fosse capace di affrontare la visione, potrebbe conoscere che quello è il cielo autentico e la luce verace ».[30]

32. È per aver frainteso la teoria della reincarnazione che i Cristiani parlano di resurrezione.[31]

33. Quando si trovano respinti e confutati da tutte le parti, ecco che di nuovo, come se non avessero nemmeno sentito, essi tornano sempre alla stessa domanda: «Come possiamo conoscere e vedere Dio? E come possiamo andare da lui? ».[32]

34. I Cristiani si aspettano di vedere Dio con gli occhi del corpo, di ascoltarne la voce con le

orecchie, e di toccarlo direttamente con le mani.[33]

35. Vadano dunque nei templi di Trofonio, di Anfiarao e di Mopso,[34] dove si possono contemplare degli Dei che appaiono in forma umana, senza infingimenti e in tutta chiarezza. Li si vedrà non scivolar via fugacemente una volta soltanto, come colui che ha ingannato costoro, ma sempre disposti a intrattenersi con chi lo desideri.

36. Ma essi torneranno a chiedere: «Come conosceremo Dio, se non attraverso la percezione sensoriale? Cosa si può apprendere senza l'uso dei sensi?».[35] Queste non sono parole dell'uomo, e neanche dell'anima, ma della carne.[36] E tuttavia mi prestino pure ascolto, se da razza vile e amante del corpo qual sono possono comprendere qualcosa.[37] Se sbarrerete la via alla percezione sensoriale e guardarete in alto con l'intelletto; se volterete le spalle alla carne e sveglierete gli occhi dell'anima, solo così potrete vedere Dio.[38] E se cercate chi possa guidarvi su questa strada dovete evitare gli impostori, gli stregoni e i corteggiatori di immagini: così non rischierete di coprirvi di ridicolo, denigrando come immagini[39] gli altri Dei quando si mostrano, e venerando per contro quello che è ancor più sciagurato delle autentiche immagini, anzi, non è nemmeno un'immagine, ma puramente e semplicemente un morto,[40] a cui cercate un padre che gli rassomigli.

40. E per un inganno del genere, e per quei portentosi consiglieri e quelle parole miracolose, rivolte al leone e all'anfibio e all'animale dalla testa d'asino e agli altri portieri divini di cui sciaguratamente avete appreso a memoria i nomi voi,[41] poveri disgraziati, siete preda di un'insana follia e venite crocifissi.[42]

41. Per non trovarvi privi di capi antichi e di uomini divini, seguite come guide i poeti ispirati da Dio, i sapienti e i filosofi, da cui ascolterete molti divini insegnamenti.[43]

42. Maestro efficacissimo di problemi teologici è Platone, che nel *Timeo* afferma: « È un'impresa trovare il creatore e padre di questo tutto, e anche dopo averlo trovato è impossibile dirlo a tutti ».[44] Come vedete, veggenti[45] e filosofi cercano la via della verità; e Platone sapeva che non tutti possono percorrerla.[46] Visto che gli uomini sapienti l'hanno trovata al fine che noi potessimo farci dell'essere primo e senza nome[47] una qualche nozione che ce lo rendesse manifesto o per via di comparazione sintetica con le altre cose, o per via di distinzione analitica da esse, o per analogia,[48] io voglio insegnare quello che è altrimenti indicibile; ma mi meraviglierei se riusciste a seguirmi, visto che siete totalmente legati alla carne e non vedete nulla di puro.

45. L'essenza e la generazione costituiscono l'intelligibile e il visibile: all'essenza è connessa la verità, alla generazione l'errore. Della verità dunque si dà conoscenza, dell'altro elemento

opinione; e dell'intelligibile si dà intellezione, del visibile visione. Quel che conosce l'intelligibile è l'intelletto, quel che vede il visibile è l'occhio. Come dunque per le cose visibili il sole, pur non essendo occhio né vista, è causa per l'occhio del vedere, per la vista di esistere per mezzo suo, per le cose visibili dell'essere viste, e per tutte le cose sensibili di essere generate, e oltre a tutto è esso stesso causa a se stesso di essere visto; così è per le cose intelligibili colui che non è intelletto né pensiero né conoscenza, ma che è causa per la mente del pensare, per il pensiero di esistere attraverso di lui, per la conoscenza di conoscere attraverso di lui, per tutte le cose intelligibili, per la verità stessa e per l'essenza stessa dell'esistere, e che sta di là da tutte le cose ed è intelligibile in virtù di un potere non esprimibile in parole.[49] Tutto questo ho detto per gli uomini forniti di intelletto;[50] se ne capite qualcosa anche voi, buon per voi. E se credete che un soffio inviato da Dio scenda sulla terra a preannunciare le cose divine, deve trattarsi di quel soffio che proclama tutto ciò, e che colmava gli uomini di un tempo facendo loro annunciare molte belle verità. Se non riuscite a capirle, tacete e cercate di nascondere la vostra ignoranza, e non chiamate ciechi quelli che vedono e storpi quelli che corrono, voi che siete totalmente storpiati e mutilati nell'anima, e vivete per il corpo, ossia per un morto.[51]

53. Quanto sarebbe stato meglio per voi, visto che aspiravate a introdurre qualche novità, so-

stenere qualcun altro di quelli che sono morti eroicamente e potevano diventare oggetto di un mito divino! Per esempio, se non erano di vostro gradimento Eracle o Asclepio,[52] o altri magnificati da gran tempo, avevate Orfeo, un uomo animato per riconoscimento universale da uno spirito pio e perito anch'egli di morte violenta.[53] Ma forse era stato adottato in precedenza da altri. E allora avevate Anassarco, che gettato su una pietra cava e picchiato selvaggiamente mostrò il più assoluto disprezzo per la tortura con queste parole: « Pesta, pesta il sacco di Anassarco, perché lui non lo puoi pestare ».[54] Ecco parole dettate da un'ispirazione veramente divina. Ma anche in questo caso taluni filosofi naturali vi avevano preceduto nel farsene seguaci. E allora, perché non Epitteto? Il suo padrone gli torceva una gamba, ed egli sorridendo, senza scomporsi, « Me la stai rompendo » disse. E una volta che glielʼebbe rotta, « Non te l'avevo detto » gli disse « che me la stavi rompendo? ».[55] Il vostro Dio, quando veniva torturato, ha forse proferito qualcosa di simile?[56] Avreste anche potuto, con maggiore verosimiglianza, proporre come figlia di Dio la Sibilla, che alcuni di voi già sfruttano:[57] invece, siete capaci di interpolare a casaccio nei suoi scritti molte espressioni blasfeme,[58] e per contro fate un Dio di uno che ha avuto una vita assolutamente infame e una morte altrettanto sciagurata. Quanto più adatti sarebbero stati per voi Giona « sotto la zucca »,[59] o Daniele scampato alle belve, o altri personaggi ancor più portentosi!

58. Essi hanno anche il precetto di non difendersi da chi li oltraggia: «Se uno ti colpisce una guancia,» dicono «tu porgi anche l'altra».[60] Anche questo è un precetto antichissimo, formulato molto tempo addietro, e richiamato da loro in modo molto triviale. Anche Platone ha rappresentato Socrate che, conversando con Critone, afferma: «In nessun caso dunque si deve commettere ingiustizia». – «No, per nessun motivo». – «E non si deve neanche contraccambiare l'ingiustizia con l'ingiustizia, come vuole l'opinione corrente, perché mai, in nessun caso, si deve commettere ingiustizia». – «Così pare anche a me». – «Dimmi, allora: si deve fare del male, Critone, oppure no?». – «No di certo, Socrate». – «E allora? Rendere male per male, come vuole l'affermazione comune, è giusto o non è giusto?». – «Non lo è in nessun caso». «Ora, fare del male agli altri non differisce in nulla dal commettere ingiustizia». – «È vero». – «Dunque, non si deve contraccambiare l'ingiustizia e non si deve far male agli altri, qualunque offesa si sia subita da loro». Questo afferma Platone. E prosegue: «Rifletti dunque molto attentamente anche tu se sei d'accordo con me e condividi la mia opinione. E cominciamo con lo stabilire questo, che cioè in nessun caso è bene né commettere ingiustizia né contraccambiarla, né, quando si è subita un'offesa, rispondere contraccambiando l'offesa. Oppure tu ti distacchi da me e insomma non condividi il principio? Perché questa è da tempo la mia opinione, e lo è anche ora».[61] Questa è dunque la convinzione di Pla-

tone, ed era stata anche ancor prima l'opinione di altri uomini divini. Ma su questo punto, e su tutti gli altri che essi ripetono alterandoli, basti il già detto; chi ama cercarne degli altri, li troverà.

62. Ma fermiamoci qui. Essi non sopportano la vista di templi, altari e statue.[62] Se è per questo, neanche gli Sciti o i Nomadi di Libia, o i Seri senza Dio, o altre popolazioni che non hanno alcun rispetto per le leggi divine o umane.[63] Questa è anche la convinzione dei Persiani, come racconta Erodoto: « So che i Persiani hanno questa usanza di non costruire, secondo l'uso corrente, statue e altari e templi, ma anzi di giudicare folle chi li costruisce; e, a mio avviso, questo si verifica perché non credono, come i Greci, che gli Dei siano antropomorfi ».[64] Ancor più reciso Eraclito, che si esprime press'a poco così: « E rivolgono preghiere a queste statue, come se uno conversasse coi muri delle case: perché non sanno chi siano realmente gli Dei e gli eroi ».[65] Cos'hanno dunque da insegnarci di più sapiente rispetto a Eraclito? Egli almeno, in modo molto iniziatico, ci fa notare che è insensato rivolgere preghiere alle statue, se uno non sa « chi siano realmente gli Dei e gli eroi ». Così pensa Eraclito; ma essi disdegnano le statue in modo esplicito.[66] Se è perché una pietra o un pezzo di legno o di bronzo o d'oro lavorato dal tale o dal talaltro non può essere Dio, la loro sapienza è davvero risibile. Chi altri infatti, se non una persona assolutamente puerile, ritiene che questi oggetti siano Dei, e non piuttosto

offerte votive e statue di Dei?[67] Se poi è perché non si può neanche presupporre che si tratti di immagini divine, in quanto l'aspetto di Dio è diverso, come credono anche i Persiani, essi non si accorgono di contraddirsi da soli, quando affermano: «Dio ha fatto l'uomo a propria immagine e di forma simile alla sua».[68] Essi sono disposti ad ammettere che si tratti di statue erette in onore di taluni esseri di forma simile o dissimile; però i loro dedicatari non sono Dei, bensì demoni, e chi venera Dio non deve onorare i demoni.

68. Dunque si può dimostrare chiaramente che essi non venerano un Dio, e neppure un demone, ma un morto. Per prima cosa chiederò loro: perché non bisogna onorare i demoni? Non è forse vero che tutto è disposto secondo la volontà di Dio, e che ogni provvidenza proviene da lui? E qualunque cosa esista nell'universo, sia essa opera di Dio, o dei suoi messaggeri, o di altri demoni o di eroi, non ha nel suo complesso una legge che proviene dal Dio grandissimo? E ad ogni sua parte non è preposto, avendone ottenuto il potere, chi ne è stato ritenuto degno?[69] Dunque chi venera Dio non onorerà a giusto titolo colui che ha ottenuto la sua autorità da lui? No, egli dice,[70] non è possibile che la stessa persona «serva» più «padroni».[71]

LIBRO VIII

2. Queste sono parole di rivolta di persone che si barricano in se stesse e rompono con gli altri uomini.[1] Chi parla così, per quanto sta in lui riversa su Dio una passione che è la sua.[2] Sul piano umano, può verificarsi che chi serve un uomo non possa a giusto titolo servirne anche un altro, perché il primo potrebbe essere danneggiato dal servizio reso a una persona diversa. Così, chi ha prestato in precedenza un giuramento a uno non potrà prestarlo anche a un altro, perché lo danneggerebbe. È anche ragionevole[3] non servire contemporaneamente diversi eroi e altri demoni del genere. Ma quando si tratta di Dio, a cui non si può arrecare preventivamente né danno né dolore, è assurdo guardarsi dall'onorare più Dei come nel caso degli uomini, degli eroi e di demoni di questo genere. Chi onora più Dei, per il fatto stesso di onorare uno di coloro che appartengono al grande Dio, fa anche in ciò una cosa a lui gradita.

9. Se infatti si venererà anche un altro degli esseri dell'universo, non si può d'altronde prestare rispetto se non a chi ha ricevuto questa concessione da lui. Perciò se uno rispetta e venera tutti coloro che appartengono a lui, non arreca dolore al Dio cui tutti appartengono.[4]

11. E in verità chi afferma che uno solo è stato chiamato signore,[5] se parla di Dio, fa cosa empia introducendo divisioni e motivi di discordia nel regno di Dio, implicando così l'esistenza di una fazione e di un altro che parteggia contro di lui.[6]

12. Ma se realmente costoro non onorassero se non un unico Dio, essi potrebbero disporre, nei confronti degli altri, di una motivazione ineccepibile; ora invece essi rendono un culto sproporzionato a questo che è apparso di recente,[7] e tuttavia sono convinti di non prevaricare nei confronti di Dio se viene onorato anche un suo servitore.

14. E se cercherai di insegnare loro che non è tanto costui che è suo figlio, ma che è lui il padre di tutti ed è l'unico che si deve veramente venerare, essi non saranno disposti ad accettare, se non verrà incluso anche costui, che è l'iniziatore della loro sedizione.[8] E lo hanno chiamato figlio di Dio non perché venerino intensamente Dio, ma per esaltare intensamente costui.

15. E per mostrare che la mia opinione non è fuor di proposito mi servirò delle loro stesse parole. In un passo del *Dialogo celeste*[9] essi si esprimono a un dipresso così, con queste parole: «Se il figlio di Dio è più forte, e se il figlio dell'uomo è il suo signore – e chi altro sarà signore del Dio sovrano? – come mai tanti stanno attorno al pozzo, e nessuno scende nel poz-

zo? Perché, pur avendo fatto tanta strada, sei privo di ardire?». «Ti sbagli: perché io ho coraggio e una spada». Così il loro intento non è quello di venerare il Dio iperuranio,[10] ma quello che hanno attribuito come padre a costui, attorno al quale si sono aggregati;[11] e così, col pretesto del grande Dio, intendono tributare un culto unicamente a questo che si prendono come capo, il figlio dell'uomo,[12] che dichiarano più forte e signore del Dio sovrano. Donde il loro precetto di non servire due padroni, affinché la fazione si conservi intatta attorno a questo soltanto.[13]

17. Essi evitano di costruire altari, statue e templi: segno sicuro di una società oscura e segreta.[14]

21. Ora, Dio indubbiamente è comune a tutti, è buono, non ha bisogno di nulla, è al di sopra dell'invidia;[15] cosa impedisce dunque a chi gli è più devoto di partecipare anche alle solennità pubbliche?[16]

24. Se queste immagini di Dei non sono nulla, cosa c'è di male nel partecipare al grande banchetto? Se invece sono demoni, evidentemente appartengono anch'essi a Dio; e a loro bisogna prestar fede, offrire sacrifici secondo le leggi per averne buoni auspici e rivolgere preghiere perché siano benevoli.[17]

28. Se poi si astengono da talune di queste vittime per tradizione ancestrale, essi dovreb-

bero astenersi totalmente anche dal mangiare qualunque animale: questa è ad esempio l'opinione di Pitagora, che rispettava così l'anima e i suoi organi.[18] Se invece, come dicono, fanno così per non ritrovarsi come commensali dei demoni, li complimento davvero per la loro sapienza, se tardano tanto a capire che commensali di demoni lo sono sempre. Essi si guardano da un evento del genere solo quando vedono sacrificare una vittima; quando, invece, mangiano il pane e bevono il vino e gustano i frutti degli alberi o anche la pura e semplice acqua o respirano l'aria stessa, non ricevono forse ognuna di queste cose da taluni demoni cui è stato partitamente demandato di aver cura di ognuna di esse?[19]

33. Dunque o bisogna assolutamente e in ogni caso rinunciare a vivere, anzi ad affacciarsi a questo mondo, oppure se si è venuti alla vita a queste condizioni si deve render grazie ai demoni che hanno sortito la cura delle cose terrene e offrire loro, finché viviamo, primizie e preghiere, per ottenere che siano benevoli nei nostri confronti.

34. I sapienti greci affermano che i demoni hanno avuto in sorte l'anima umana fin dalla nascita.[20]

35. Oppure si vuol credere che un satrapo[21] o un governatore o un generale o un procuratore del re di Persia o dell'imperatore romano, o magari anche i titolari di cariche o uffici o

servizi meno importanti, abbiano il potere di arrecare danni gravi quando sono trascurati, mentre i satrapi e i ministri dell'aria e della terra ne farebbero solo di lievi, se venissero oltraggiati?[22]

37. Se uno li chiama con nomi barbarici, hanno potere; se invece li chiama in greco o latino, non ne hanno più?[23]

38. Dicono i Cristiani: «Guarda: mi metto in piedi accanto alla statua di Zeus, o di Apollo, o di qualsivoglia altro Dio, e lo copro di ingiurie e di percosse: ed egli non si vendica di me».

39. Non vedi dunque, brav'uomo, che anche nel caso del tuo demone uno gli si mette davanti e non solo lo copre di ingiurie, ma lo bandisce da tutta la terra e da tutto il mare, e mette in catene te, devoto a lui come una statua, e ti caccia in prigione e ti crocifigge:[24] e il tuo demone o, come tu lo chiami, il figlio di Dio non si vendica di lui?

40. Il sacerdote di Apollo o di Zeus risponde: « I mulini degli Dei macinano tardi »[25]

ai figli dei figli, e quelli che dopo verranno.[26]

41. Tu insulti le statue di costoro e li schernisci: per quanto, se avessi insultato Dioniso stesso, o Eracle in persona, forse non te la saresti cavata a buon mercato. Invece quelli che hanno torturato e punito il tuo Dio in persona non hanno subìto alcuna conseguenza di queste

azioni nemmeno in seguito, nel corso di tutta la loro vita.[27] E lui, da parte sua, cosa ha fatto di nuovo, per cui si possa credere che non era un uomo stregone,[28] ma il figlio di Dio? E colui che ha mandato il proprio figlio a portare un messaggio ha permesso che suo figlio fosse punito così duramente da distruggere assieme a lui anche il messaggio;[29] e con tutto il tempo che è passato, non si è mai ricreduto. Quale padre è così perverso? Ma egli forse voleva così, dici tu; e per questo si è lasciato oltraggiare. Ma anche di questi che tu ingiuri si potrebbe dire che lo vogliono loro stessi e per questo sopportano di essere ingiuriati: perché non c'è niente di meglio che paragonare il simile col simile. Però questi si vendicano, eccome, di colui che li ingiuria, vuoi che per questo motivo egli sia costretto alla fuga e si nasconda, vuoi che venga catturato e ucciso.[30]

45. Perché elencare tutto ciò che sia profeti e profetesse, sia altri personaggi posseduti da Dio, tanto uomini che donne, hanno predetto con voce ispirata in base agli oracoli? Perché elencare tutte le cose meravigliose che si sono udite da quei penetrali? E tutto ciò che fu rivelato ai richiedenti in base alle vittime e ai sacrifici, o ancora ad altri segnali portentosi? Ad alcuni sono anche apparse delle visioni assolutamente chiare;[31] tutta la vita ne è piena. Quante città in base agli oracoli furono innalzate; quante scacciarono malattie e pestilenze; quante altre, per averli trascurati o ignorati, perirono miseramente? Quante furono inviate a fon-

dare una colonia, e attenendosi alle prescrizioni conobbero una sorte felice?[32] Quanti potentati, e quanti semplici cittadini, su questa base videro la loro vita cambiare in meglio o in peggio? Quanti, disperati per la mancanza di figli, ottennero quel che chiedevano e si sottrassero all'ira dei demoni? Quanti furono guariti da difetti fisici? Quanti, viceversa, per aver oltraggiato i luoghi sacri, furono immediatamente raggiunti dalla punizione, chi sopraffatto all'istante dalla follia, chi dopo aver confessato il proprio misfatto, chi trucidatosi di sua propria mano, chi ancora colpito da mali incurabili? Ed è già accaduto che taluni siano stati uccisi da una voce cavernosa proveniente proprio dai penetrali del tempio.

48. Oltre a tutto, mio caro, se tu credi a punizioni eterne, altrettanto fanno gli interpreti di quei riti sacri, iniziatori e mistagoghi: quel che tu minacci agli altri, gli altri lo minacciano a te.[33] E si può anche esaminare quali di queste minacce siano più veritiere o più potenti. A parole, infatti, fate entrambi affermazioni altrettanto recise sulle rispettive capacità; ma quando necessitano le prove, sono quegli altri a poterne esibire molte e chiare, presentando i fatti operati da talune potenze demoniche e da oracoli e da vaticini di ogni sorta.

49. Ancora. Come non considerare assurdo, da parte vostra, il fatto che rimpiangete il corpo, e sperate che risorgerà identico a se stesso, come se per noi non esistesse nulla di più importante

o di più prezioso,[34] e poi viceversa lo abbandonate alle torture come una cosa di nessun valore?[35] Ma non val la pena di discutere questo punto con chi è convinto di ciò ed è saldato al proprio corpo: si tratta di persone che anche sotto tutti gli altri aspetti sono rozze, impure, e coinvolte, fuori da ogni razionalità, nella malattia della sedizione.[36] Voglio invece discutere con quanti sperano di condividere eternamente con Dio l'anima o l'intelletto, sia che vogliano chiamare quest'ultimo elemento pneumatico, o pneuma intellettuale santo e beato, o anima vivente, o rampollo iperuranio e indistruttibile di una natura divina e incorporea, o qualunque altro sia il nome che preferiscono.[37] Le loro convinzioni sono corrette almeno su questo punto, che quanti hanno vissuto onestamente saranno felici, mentre gli ingiusti saranno afflitti senza tregua da mali eterni; e questa convinzione non può essere abbandonata né da costoro, né da alcun altro uomo.[38]

53. Gli uomini nascono indissolubilmente legati al corpo, o a causa dell'economia dell'universo, o perché scontano il fio di una colpa, o perché l'anima è appesantita da passioni fino a che non riesce a purificarsi nei cicli prescritti.[39] Infatti, secondo Empedocle, essa deve

vagare tremila stagioni lontano dai beati

assumendo nel tempo l'aspetto di mortali di ogni genere.[40] Bisogna dunque credere che gli uomini sono stati affidati a dei guardiani di questa prigione.[41] Non si devono respingere in modo temerario le opinioni degli antichi.[42]

54. I Cristiani insultano i demoni di quaggiù. Essi offrono sconsideratamente il loro corpo alle torture e alla crocifissione.[43] Non amano la vita. Sono simili a malfattori che a giusto titolo subiscono le punizioni che meritano per le loro ruberie.[44]

55. Delle due l'una, come vuole la ragione. Se disdegnano di onorare come si conviene chi presiede alle seguenti attività, allora non raggiungano l'età virile, non prendano moglie, non allevino[45] figli, non facciano nient'altro nella vita, ma se ne vadano da qui a tutta velocità senza lasciarsi dietro neanche un discendente, di modo che una razza del genere scompaia totalmente dalla faccia della terra. Se invece prenderanno moglie, faranno dei figli, mangeranno i frutti degli alberi, prenderanno parte alle cose della vita e sopporteranno i mali che ci sono imposti (perché fa parte della natura, che tutti gli uomini sperimentino dei mali: essi sono necessari, e non hanno un altro luogo dove esistere),[46] allora dovranno tributare il debito rispetto a chi è stato incaricato di queste cose, e prestare alla vita tutti i servizi dovuti finché non si siano liberati dalle catene. Così non sembreranno, oltre a tutto, ingrati verso costoro: perché è ingiusto che chi è messo a parte di ciò che essi possiedono non paghi loro alcun tributo.

58. Che in cose del genere, e fino alle più trascurabili, esista un essere a cui è stata assegnata l'autorità, lo si può apprendere anche da quanto affermano gli Egiziani. Secondo loro, il

corpo umano ripartito in trentasei sezioni (ma, secondo alcuni, il numero sarebbe molto più elevato), è stato distribuito fra altrettanti demoni o specie di Dei dell'aria, i quali hanno ricevuto il compito di occuparsi chi dell'una, chi dell'altra di esse. E di questi demoni conoscono anche, nella loro lingua, i nomi: ad esempio Chnumèn, Chnachumèn, Kuàt, Sicàt, Biù, Erù, Erebiù, Romanòr, Reianoòr, e quant'altri ne conosce la loro lingua. E invocando questi nomi guariscono le affezioni delle singole parti.[47] Cosa vieta dunque di rivolgersi a questi demoni o, se si vuole, anche ad altri, ritrovandosi così sani piuttosto che malati, in buona piuttosto che in cattiva fortuna, e liberi per quanto possibile dalle torture e dalle punizioni?

60. A una cosa però si deve stare attenti: che la compagnia di questi demoni non ci porti a farci assorbire dalle relative cure, a prestare un amore eccessivo al corpo e a lasciarci distogliere dai beni più alti, sopraffatti dall'oblio. Non si deve forse negar fede a quegli uomini sapienti i quali per l'appunto affermano che la maggior parte dei demoni terrestri,[48] assorbiti nella generazione, inchiodati al sangue e al fumo dei sacrifizi,[49] avvinti da incantesimi e da altre pratiche del genere, non possono fare niente di meglio che curare il corpo e predire la sorte futura a uomini e città: essi sanno e possono solo limitatamente alle azioni mortali.

62. Verso questi demoni bisogna sdebitarsi nella misura in cui conviene: perché la ragione non porta a farlo in modo indiscriminato.

63. Si deve credere piuttosto che i demoni non desiderano nulla e non hanno bisogno di alcunché, ma si compiacciono di chi agisce nei loro confronti in modo conforme alla pietà. Quanto a Dio, non ci si deve mai, in nessun caso, staccare da lui, né di giorno né di notte, né in pubblico né in privato, incessantemente, in ogni parola e in ogni azione: vuoi con parole e azioni, vuoi senza di esse, l'anima sia sempre protesa verso Dio.[50] Se così stanno le cose, che male c'è nel propiziarsi i reggitori di quaggiù e, fra gli altri, i potentati e gli imperatori che vivono in mezzo agli uomini, visto che anch'essi non sono stati insigniti del potere di quaggiù senza una forza demonica?[51]

65. Sono folli, e cercano di risvegliare contro di sé l'ira di imperatori e potentati, che li porta a maltrattamenti e torture o persino alla morte.[52] Non giurano per la sorte dell'imperatore.[53]

66. Se poi, nel caso che tu presti un culto a Dio, uno ti ordina di macchiarti di empietà o di pronunciare qualche altra parola vergognosa, non devi mai in nessun caso acconsentire, ma devi invece resistere a qualunque tortura e affrontare qualunque morte prima, non dico di pronunciare, ma semplicemente di pensare qualcosa di empio sul conto di Dio.[54] Se invece ti verrà ordinato di cantare le lodi di Helios, o di inneggiare entusiasticamente ad Atena con un bel peana, apparirà ancor meglio che tu veneri il grande Dio se inneggerai anche a que-

sti: perché la pietà verso gli Dei è più completa quando li passa in rassegna tutti.[55]

67. E anche se uno ti ordina di giurare nel nome di uno che è imperatore in mezzo agli uomini, anche in questo non c'è niente di male. A lui infatti sono state affidate le cose terrene; e tutto quello che ricevi nella vita, lo ricevi da lui.

68. Non si deve negar fede all'antico poeta che un tempo ha predetto:

uno il re, cui diede il figlio di Crono, pensiero
[complesso.[56]

Perché, se tu ricuserai questa dottrina, verosimilmente l'imperatore si vendicherà di te. Infatti, se tutti faranno come te, niente riuscirà a impedire che egli resti solo e abbandonato, che le cose terrene cadano in mano ai barbari più privi di leggi e più selvaggi, e che del tuo culto, e dell'autentica sapienza, non rimanga fra gli uomini nemmeno il ricordo.

69. E neanche questo potrai dire: che se, convinti da te, i Romani trascureranno le tradizioni inveterate nei confronti degli Dei e degli uomini, e invocheranno il tuo Altissimo, o chiunque tu voglia, egli scenderà sulla terra a combattere per loro, senza che vi sia bisogno di nessun altro aiuto.[57] E infatti, in primo luogo, quello stesso Dio che, come voi affermate, ha promesso ai suoi seguaci questo e molto più di questo, vedete poi che bell'aiuto ha dato sia a loro che a voi: a loro, che dovevano essere i

signori di tutta la terra, non resta né una sola zolla, né un focolare;[58] mentre fra voi, anche se qualcuno sopravvive errabondo e nascosto,[59] viene però ricercato per essere messo a morte.[60]

71. E non si può neanche tollerare l'altra tua affermazione secondo cui, se quelli che ora regnano su di noi, lasciandosi convincere da te, fossero fatti prigionieri, tu convincerai i loro successori; e se anche questi verranno fatti prigionieri, ne convincerai degli altri; e così via uno dopo l'altro, fino a che tutti, convinti da te, saranno fatti prigionieri, e una sola autorità, prudente e capace di prevedere gli avvenimenti, distruggerà tutta la vostra stirpe prima che voi possiate fare altrettanto con essa.[61]

72. E certo se fosse possibile che gli abitanti dell'Asia, dell'Europa e della Libia, Greci e Barbari, insediati fino ai confini della terra, si accordassero nel formulare un'unica legge...[62] Ma chi crede in questo non sa nulla.

73. Prestate aiuto all'imperatore con tutte le vostre forze, e impegnatevi assieme a lui nelle imprese giuste e lottate per lui e servite nel suo esercito, se egli lo esige, e combattete con lui.[63]

75. E accettate di governare la vostra patria, se è necessario fare anche questo per difendere le leggi e la pietà.

76. Dopo questo comporrò un altro trattato in cui insegnerò come deve vivere chi vuole e può lasciarsi convincere.[64]

SIGLE E ABBREVIAZIONI

ANRW *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Geschichte und Kultur Rom im Spiegel der neueren Forschung*, a cura di H. Temporini e W. Haase, Berlin, 1972-

RAC *Reallexikon für Antike und Christentum*, Stuttgart, 1950-

RE *Paulys Realenzyklopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart, 1893-

Andresen, C. (1952-53), *Justin und der mittlere Platonismus*, in « Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft », 44, pp. 157-195.
– (1955), *Logos und Nomos. Die Polemik des Kelsos wider das Christentum*, « Arbeiten zur Kirchengeschichte », 30, Berlin.

Aune, D.E. (1980), *Magic in Early Christianity*, in *ANRW*, 23, 2, pp. 1507-1557.

Bader, R. (1940), *Der Ἀληθὴς λόγος des Kelsos*, « Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft », 33. Heft, Stuttgart-Berlin.

Badewien, J. (1978), *Celsus und Origenes*, in A. Schindler, a cura di, *Monotheismus als politisches Problem? Erik Peterson und die Kritik der politischen Theologie*, Güterslohe, pp. 36-41.

Barbel, J. (1964²), *Christos Angelos. Die Anschauung von Christus als Bote und Engel in der gelehrten und*

volkstümlichen Literatur des christlichen Altertums, «Theophaneia», 3, Bonn.

Benko, S. (1980), *Pagan Criticism of Christianity during the First Two Centuries A.D.*, in *ANRW*, 23, 2, pp. 1101-1108.

Betz, H.D. (1981), *s.v.* «Gottmensch II», in *RAC*, 11, coll. 234-312.

Bianchi, U. (1979), *The Religio-historical Question of the Mysteries of Mithra*, in U. Bianchi, a cura di, *Mysteria Mithrae. Atti del seminario internazionale... Roma-Ostia, 28-31 Marzo 1978*, Leiden, pp. 3-60.

Borret, M. (1967, 1968, 1969, 1976), Origène, *Contre Celse.* Introduction, texte critique, traduction et notes par M. Borret, Paris, Tome I (Livres I et II) 1967; Tome II (Livres III et IV) 1968; Tome III (Livres V et VI) 1969; Tome IV (Livres VII et VIII) 1969; Tome V (Introduction générale, tables et index) 1976 (= Sources chrétiennes 132, 136, 147, 150, 227).
– (1984), *L'Écriture d'après le païen Celse*, in C. Mondésert, a cura di, *Le monde grec ancien et la Bible*, Paris.

Bousset, W. (1907), *Hauptprobleme der Gnosis*, Göttingen.

Brox, N. (1966), *Kelsos und Hippolytos zur frühchristlichen Geschichtspolemik*, in «Vigiliae Christianae», 20, pp. 150-158.

Cataudella, Q. (1943), *Celso e l'epicureismo*, in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», L, pp. 1-23.
– (1947), *Celso e gli apologisti cristiani*, in «Nuovo Didaskaleion», 1, pp. 28-34.

Chadwick, H. (1947), *Origen, Celsus and the Stoa*, in «The Journal of Theological Studies», 48, pp. 34-49.

– (1948), *Origen, Celsus, and the Resurrection of the Body*, in «Harvard Theological Review», 41, pp. 83-102.
– (1965²), Origen, *Contra Celsum*. Translated with Introduction and Notes by H. Chadwick, Cambridge.
– (1966), *Early Christian Thought and the Classical Tradition. Studies in Justin, Clement and Origen*, Oxford.

Den Boer, W. (1950), *Gynaeconitis, a Centre of Christian Propaganda*, in «Vigiliae Christianae», 4, pp. 61-64.
– (1976), *La polémique anti-chrétienne du IIᵉ siècle: «La doctrine de verité» de Celse*, in «Athenaeum», LIV, pp. 300-318.

De Vogel, C.J. (1983), *Der sogenannte Mittelplatonismus, überwiegend eine Philosophie der Diesseitigkeit?*, in H.D. Blume-Fr. Mann, a cura di, *Platonismus und Christentum. Festschrift für H. Dörrie*, Münster, pp. 227-302.

Dierauer, V. (1977), *Tier und Mensch im Denken der Antike. Studien zur Tierpsychologie, Anthropologie und Ethik*, Amsterdam.

Dillon, J. (1977), *The Middle Platonists. A Study of Platonism 80 B.C. to A.D. 220*, London.

Dodds, E.R. (1965), *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, Cambridge; trad. it. *Pagani e cristiani in un'epoca di angoscia*, Firenze, 1970 (citato secondo la trad. it.).

Donini, P. (1982), *Le scuole l'anima l'impero: la filosofia antica da Antioco a Plotino*, Torino.

Dörrie, H. (1957), recensione di Andresen, 1955, in «Gnomon», 29, pp. 185-196 = *Platonica minora*, München, 1976, pp. 263-274.
– (1967), *Die platonische Theologie des Kelsos in ihrer*

Auseinandersetzung mit der christlichen Theologie, auf Grund von Origenes, c. Celsum 7, 42 ff., in «Nachrichten der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen», Philologisch-historische Klasse, 2, pp. 19-55 = *Platonica minora*, cit., pp. 229-262.
– (1972), *Die Wertung der Barbaren im Urteil der Griechen. Knechtsnaturen? Oder Bewahrer und Künder heilbringender Weisheit?*, in R. Stiehl-G.A. Lehmann, a cura di, *Festschrift H.E. Stier*, Münster, pp. 146-175.
– (1975), *Logos-Religion? Oder Nous-Theologie? Die hauptsächlichen Aspekte des kaiserzeitlichen Platonismus*, in J. Mansfeld-L.M. de Rijk, a cura di, *Kephalaion. Studies in Greek Philosophy and its Continuation offered to Professor C.J. De Vogel*, Assen, pp. 115-136.
– (1976), *Von Plato zum Platonismus. Ein Bruch in der Überlieferung und seine Überwindung*, in «Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften», Vorträge G 211.
– (1981 a), *Die andere Theologie. Wie stellten die frühchristlichen Theologen des 2.-4. Jahrhunderts ihren Lesern die «Griechische Weisheit» (= den Platonismus) dar?*, in «Theologie und Philosophie», 56, pp. 1-46.
– (1981 b), *Formula analogiae: An Exploration of a Theme in Hellenistic and Imperial Platonism*, in H.J. Blumenthal-R.A. Markus, a cura di, *Neoplatonism and Early Christian Thought. Essays in Honour of A.H. Armstrong*, London, pp. 33-49.
– (1981 c), *s.v.* «Gottesbegriff», in *RAC*, 11, coll. 944-951.
– (1983), *s.v.* «Gottesvorstellung», in *RAC*, 12, coll. 82-154.

Eitrem, S. (1950), *Some Notes on the Demonology in the New Testament*, in «Symbolae Osloenses», Supplementband XII, Oslo.

Erhardt, C.T.H.R. (1979), *Eusebius and Celsus*, in «Jahrbuch für Antike und Christentum», 22, pp. 40-49.

Festugière, A.J. (1949, 1950, 1953, 1954), *La révélation d'Hermès Trismégiste*. I. *L'astrologie et les sciences occultes*, Paris, 1950; II. *Le Dieu cosmique*, Paris, 1949; III. *Les doctrines de l'âme*, Paris, 1953; IV. *Le Dieu inconnu et la gnose*, Paris, 1954.

Gallagher, E.V. (1982), *Divine Man or Magician? Celsus and Origen on Jesus* (Diss.), Chicago.

Geffcken, J. (1907), *Zwei griechische Apologeten*, Leipzig-Berlin.

– (1929[2]), *Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums*, Heidelberg; traduzione inglese con bibliografia aggiornata di S. Mac Cormack, *The Last Days of Graeco-Roman Paganism*, Amsterdam-New York-Oxford, 1978.

Glöckner, O. (1924), *Celsi Ἀληθὴς λόγος excussit et restituere conatus est O.G.*, «Kleine Texte», 151, Bonn.

– (1927), *Die Gottes- und Weltanschauung des Kelsos*, in «Philologus», 82, pp. 328-352.

Grant, R.M. (1957), *The Letter and the Spirit*, London.

Judge, E.A. (1983), *Christian Innovation and its Contemporary Observers*, in B. Croke-A.M. Emmett, a cura di, *History and Historians in Late Antiquity*, Sidney-Oxford-New York.

Kee, H.C. (1983), *Miracle in the Early Christian World. A Study in Sociohistorical Method*, New Haven-London.

Keim, Th. (1873), Kelsos *Wahres Wort*. Älteste Streitschrift antiker Weltanschauung gegen das Christentum vom Jahr 178. n. Chr. Wiederhergestellt, aus dem Griechischen übersetzt, unter-

sucht und erläutert, mit Lukian und Minucius Felix verglichen von Th. Keim, Zürich, rist. Aalen, 1969.

Klauser, Th. (1973), *Sind der christlichen Oberschicht seit Mark Aurel die höheren Posten im Heer und in der Verwaltung zugänglich gemacht worden?*, in «Jahrbuch für Antike und Christentum», 16, pp. 60-66.

Korff, F.W. (1984), Celsus, *Gegen die Christen.* Aus dem Griechischen von Th. Keim. Mit Beiträgen von F.W. Korff und E. Fuhrmann, München.

Lanata, G. (1967), *Medicina magica e religione popolare in Grecia fino all'età di Ippocrate,* Roma.

– (1973), *Gli atti dei martiri come documenti processuali*, Milano.

– (1986), *Confessione o professione? Il dossier degli atti dei martiri,* in *L'Aveu. Antiquité et Moyen-Âge. Actes de la table ronde organisée par l'École Française de Rome, Rome 28-30 mars 1984*, Roma, pp. 133-146.

Leisegang, H. (1941[3]), *Die Gnosis*, Stuttgart.

Lods, M. (1941), *Étude sur les sources juives de la polémique de Celse contre les Chrétiens*, in «Revue d'histoire et de philosophie religieuses», 21, pp. 1-33.

Mac Mullen, R. (1984), *Christianizing the Roman Empire (A.D. 100-400)*, Yale.

Mastrandrea, P. (1979), *Un neoplatonico latino: Cornelio Labeone*, Leiden.

Meeks, W.A. (1983), *The First Urban Christians. The Social World of the Apostle Paul*, Yale.

Merlan, Ph. (1954), *s.v.* «Celsus», in *RAC*, 2, coll. 954-965.

Michl, J. (1962), *s.v.* «Engel», in *RAC*, 5, coll. 53-109.

Miura-Stange, A. (1926), *Celsus und Origenes. Das Gemeinsame ihrer Weltanschauung nach den acht Büchern des Origenes gegen Celsus. Eine Studie zur Religions- und Geistesgeschichte des 2. und 3. Jahrhunderts*, Gießen.

Momigliano, A. (1975), *Alien Wisdom. The Limits of Hellenization*, Cambridge; trad. it. *Saggezza straniera. L'Ellenismo e le altre culture*, Torino, 1980.

Moraldi, L. (1984), a cura di, *I Vangeli Gnostici. Vangeli di Tomaso, Maria, Verità, Filippo*, Milano.

Muth, J.F.S. (1899), *Der Kampf des heidnischen Philosophen Celsus gegen das Christentum. Eine apologetisch-patristische Abhandlung*, Mainz.

Nestle, W. (1941), *Die Haupteinwände des antiken Denkens gegen das Christentum*, in «Archiv für Religionswissenschaft», 37, pp. 51-100; trad. it. *Le principali obiezioni del pensiero antico al cristianesimo*, in appendice a *Storia della religiosità greca*, Firenze, 1973, pp. 463-520.

Nock, A.D. (1928), *Early Gentile Christianity and its Hellenistic Background*, in A.E.J. Rawlinson, a cura di, *Essays on the Trinity and the Incarnation*, pp. 51-156 = *Essays on Religion and the Ancient World*, Oxford, 1972, I, pp. 49-133.
– (1939), *Conversion and Adolescence*, in Th. Klauser-A. Rücher, a cura di, *Pisciculi: Studien zur Religion und Kultur des Altertums*, Münster, pp. 165-177 = *Essays on Religion...*, cit., I, pp. 469-480.
– (1956), recensione di Andresen, 1955, in «Journal of Theological Studies», 7, pp. 314-317.
– (1961), *«Son of God» in Pauline and Hellenistic Thought*, in «Gnomon», 33, pp. 581-590 = *Essays on Religion...*, cit., II, pp. 928-939.
– (1964), *Gnosticism*, in «Harvard Theological Review», 57, pp. 255-275 = *Essays on Religion...*, cit., II, pp. 940-959.

Norden, E. (1913), *Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede*, Leipzig.

Pépin, J. (1955), *Le «challenge» Homère – Moïse aux premiers siècles chrétiens*, in «Revue des Sciences Religieuses», 29, pp. 105-122.

– (1964), *Théologie cosmique et théologie chrétienne (Ambroise, Exam. I, 1, 1-4)*, Paris.

– (1976²), *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris.

Peterson, E. (1935), *Der Monotheismus als politisches Problem. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum*, Leipzig = *Theologische Traktate*, München, 1951, pp. 49-147.

Pichler, K.(1980), *Streit um das Christentum. Der Angriff des Kelsos und die Antwort des Origenes*, «Regensburger Studien zur Theologie», 23, Frankfurt a.M.

Puech, H.-Ch. (1934-35), *Où en est le problème du gnosticisme?* in «Revue de l'Université de Bruxelles», 29, 2 e 3, pp. 137-158, 295-314; trad. it. *Il punto sul problema dello gnosticismo*, in *Sulle tracce della Gnosi*, Milano, 1985, pp. 173-209.

– (1952), *La Gnose et le temps*, in «Eranos-Jahrbuch 1951», 19, Zürich, pp. 57-113; trad. it. *La Gnosi e il tempo*, in *Sulle tracce della Gnosi*, cit., pp. 241-291.

– (1955-56), *Phénoménologie de la Gnose*, in «Annuaire du Collège de France», trad. it. *Fenomenologia della Gnosi*, in *Sulle tracce della Gnosi*, cit., pp. 227-238.

– (1957), *Une collection de paroles de Jésus récemment retrouvée: l'Evangile selon Thomas*, in «Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres», pp. 146-167; trad. it. *Una collezione di detti di Gesù recentemente rinvenuta: il Vangelo secondo Tommaso*, in *Sulle tracce della Gnosi*, cit., pp. 351-372.

– (1960), *Plotin et les Gnostiques*, in *Les sources de Plotin*, « Entretiens sur l'Antiquité Classique », V, Vandoeuvres-Genève, pp. 159-190; trad. it. *Plotino e gli Gnostici*, in *Sulle tracce della Gnosi*, cit., pp. 115-143.

Reardon, B.P. (1971), *Courants littéraires grecs des IIe et IIIe siècles après J.C.*, Paris.

Rougier, L. (1926), *Celse contre les Chrétiens. La réaction païenne sous l'empire romain*, Paris.

Schmidt, K. (1922), *De Celsi libro qui inscribitur Ἀληϑὴς λόγος quaestiones ad philosophiam pertinentes*, in «Jahrbuch der philosophischen Fakultät der G.-A.-Universität zu Göttingen», 2, pp. 69-74.
– (1927), recensione a Glöckner, 1924, in « Gnomon », 3, pp. 117-125.

Schneider, A. (1968), *Le premier livre « Ad nationes » de Tertullien*. Introduction, texte, traduction et commentaire par A.S., Roma.

Schröder, H.O. (1927), *Celsus und Porphyrius als Christengegner*, in « Die Welt als Geschichte », 3, pp. 190-202.
– (1939), *Der Alethes Logos des Celsus. Untersuchungen zum Werk und seinem Verfasser mit einer Wiederherstellung des griechischen Textes und Kommentar*, (Diss. dattiloscritta), Gießen.

Schwartz, J. (1960), *Du testament de Lévi au Discours véritable de Celse*, in « Revue d'histoire et de philosophie religieuses », 40, pp. 125-145.
– (1968), *L'épître à Diognète*, *ibid.*, 48, pp. 46-53.
– (1973), *Celsus redivivus*, *ibid.*, 53, pp. 399-405.

Simonini, L. (1986), a cura di, Porfirio, *L'antro delle Ninfe*, Milano.

Smith, M. (1978), *Jesus the Magician*, London.

Stein, E. (1932-33), *De Celso Philonis Alexandrini imitatore*, in «Eos», 34, pp. 205-216.

Turcan, R. (1975), *Mithras platonicus. Recherches sur l'hellénisation philosophique de Mithra*, Leiden.

Ullmann, W. (1970), *Gnostische und politische Häresie bei Celsus. Zum Bild der Kirche bei Celsus*, in J. Rogge-G. Schille, a cura di, *Theologische Versuche II*, Berlin, pp. 153-158.

– (1976), *Die Bedeutung der Gotteserkenntnis für die Gesamtkonzeption von Celsus' Logos Alethes*, in «Studia Patristica», 14, Berlin, pp. 180-188.

– (1977), *Der Beitrag des Kelsos und des Origenes zur Geschichte der Platon-Interpretation*, in J. Rogge-G. Schille, a cura di, *Theologische Versuche VIII*, Berlin, pp. 77-84.

Van Winden, J.C.M. (1966), *Notes on Origen, Contra Celsum*, in «Vigiliae Christianae», 20, pp. 201-213.

– (1968), recensione di Borret, 1967, in «Vigiliae Christianae», 22, pp. 147-150.

– (1970), *Le christianisme et la philosophie. Le commencement du dialogue entre la foi et la raison*, in *Kyriakon. Festschrift Johannes Quasten*, I, Münster, pp. 205-213.

Vermander, J.M. (1970), *De quelques répliques à Celse dans l'Apologeticum de Tertullien*, in «Revue des Études Augustiniennes», 17, pp. 205-225.

– (1971), *Celse, source et adversaire de Minucius Felix*, *ibid.*, 17, pp. 13-25.

– (1971[2]), *Théophile d'Antioche contre Celse: À Autolycos III*, *ibid.*, 17, pp. 203-225.

– (1972), *La parution de l'ouvrage de Celse et la datation de quelques apologies*, *ibid.*, 18, pp. 27-42.

– (1977), *De quelques répliques à Celse dans le Protreptique de Clément d'Alexandrie*, *ibid.*, 23, pp. 3-17.

– (1978), *Celse et l'attribution à Athénagore d'un ouvrage sur la resurrection des morts*, in «Mélanges de science religieuse», 35, pp. 125-134.

Völker, W. (1928), *Das Bild vom nichtgnostischen Christentum bei Celsus*, Halle.

Walzer, R. (1949), *Galen on Jews and Christians*, Oxford.

Whittaker, J. (1981), *Plutarch, Platonism and Christianity*, in H.J. Blumenthal-R.A. Markus, *Neoplatonism and Early Christian Thought. Essays in Honour of A.H. Armstrong*, London, pp. 50-63.

– (1983), *Ἄρρητος καὶ 'ακατονόμαστος*, in H.D. Blume-Fr. Mann, a cura di, *Platonismus und Christentum. Festschrift für H. Dörrie*, Münster, pp. 303-306.

Wifstrand, A. (1942), *Die wahre Lehre des Kelsos*, in «Bulletin de la Société Royale des Lettres de Lund», V, pp. 391-431 (pp. 1-41 nell'edizione separata).

Wilken, R.L. (1984), *The Christians as the Romans saw Them*, Yale.

Zintzen, C. (1976), *s.v.* «Geister», in *RAC*, 9, coll. 626-668.

NOTE ALLA PREFAZIONE

1. Per il problema del titolo, e per tutti i testi rilevanti, si vedano le rassegne di Borret, 1976, pp. 24 sgg., 147 sgg. Altri contributi: Nock, 1956, pp. 315 sg.; van Winden, 1968, p. 149; 1970, p. 209; den Boer, 1976, p. 302; Pichler, 1980, pp. 39 sgg. Ai titoli significativi elencati da Nock, 1956, si può aggiungere il *Lógos téleios*, titolo del testo ermetico più noto come *Asclepius*: si veda A.D. Nock-A.J. Festugière, *Corpus Hermeticum*, II, Paris, 1945, pp. 276 sgg.

2. Platone, *Lettera VII*, 342 a, citato più avanti nel fr. VI, 9.

3. Aristide, *Apologia*, II; III, 1.

4. W. Speyer, *Büchervernichtung und Zensur des Geistes bei Heiden, Juden und Christen*, Stuttgart, 1981, pp. 130-141; L. Canfora, *La biblioteca scomparsa*, Palermo, 1986, pp. 202 sg. La costituzione del 448 d.C. con cui gli Imperatori Teodosio II e Valentiniano III condannavano al rogo il *Contro i Cristiani* di Porfirio si legge nel *Codice Giustinianeo*, I, 1, 3. Sulle vicende di questo testo si veda il commento di Neumann nella sua edizione del *Contro i Cristiani* di Giuliano, Leipzig, 1880, pp. 6 sgg.

5. Su Ambrogio testi e letteratura in Borret, 1967, a p. 19, la nota 4.

6. *Contro Celso*, Introduzione, 6.

7. I testi rilevanti del *Contro Celso* sono, nell'ordine: Introduzione, 4; I, 8; II, 68; IV, 4 e 36; IV, 54.

8. Si veda Sh.E. Johnson, *Asia Minor and Early Christianity*, in J. Neusner, a cura di, *Christianity, Judaism and Other Graeco-Roman Cults*, Leiden, 1975, II, p. 82.

9. La tesi è difesa da ultimo in Schwartz, 1960.

10. Come quelli che adduce Schwartz, 1960, a p. 137, la nota 55 bis.

11. Si vedano i frr. I, 3; VII, 40; VIII, 39 e 69.

12. Si veda Lanata, 1973, pp. 117 sgg., 125 sgg.

13. Come in de Vogel, 1983, pp. 290 sg.

14. Fr. IV, 65.

15. Si vedano i frr. I, 26; IV, 52; VII, 42.

16. Donini, 1982, pp. 31 sgg.

17. Schwartz, 1960 e 1973, che propende per il 161-164.

18. Per tutta la discussione si vedano Chadwick, 1965², pp. XXIV sgg.; Borret, 1976, pp. 122 sgg.; Vermander, 1972, a p. 27, la nota 2.

19. Reardon, 1971, p. 293.

20. Si veda il fr. 4, 14-19 nella traduzione di Donini, 1982, p. 113.

21. Sul *Didaskalikós*, edito nel VI volume dell'edizione platonica di Hermann, si vedano Dillon, 1977, pp. 268 sgg.; Donini, 1982, pp. 103 sg.

22. Fr. I, 71.

23. Pichler, 1980, pp. 124 sgg.

24. *Ibid.*, pp. 105 sgg.

25. Caster, presso Pichler, 1980, pp. 124 sgg.

26. Fr. II, 74.

27. Smith, 1977, pp. 68 sgg.

28. *Ibid.*, pp. 74 sg.; Gallagher, 1982, pp. 46 sgg.; Betz, 1981, coll. 238 sgg.

29. Fr. 63 von Harnack. Si veda Filostrato, *Vita di Apollonio di Tiana*, a cura di D. Del Corno, Milano, 1978.

30. Frr. I, 24; V, 41.

31. I passi rilevanti sono: *Contro Celso*, I, 8; III, 49 e 80; IV, 4 e 36; IV, 54; V, 3.

32. Il contributo più rilevante all'interpretazione dell'appartenenza filosofica di Celso è fornito da tutta l'opera di Dörrie, in particolare da Dörrie, 1967. Per Plutarco si veda Whittaker, 1981.

33. Dörrie, 1967, pp. 250 sgg.; Ullmann, 1976, p. 187.

34. In un frammento citato da Giovanni Filopono, *Sull'eternità del mondo*, VI, 8, p. 145, 13 sgg. Rabe, e tradotto da Dillon, 1977, pp. 242 sg. Si vedano anche Donini, 1982, pp. 109 sg.; Whittaker, 1981, pp. 57 sgg.

35. Fr. VI, 52.

36. Frr. I, 62; II, 46; III, 44 e 55.

37. *Status quaestionis* e bibliografia, con esplicito riferimento a Celso, in Meeks, 1983, pp. 51 sgg.

38. VIII, 4.

39. Mac Mullen, 1984, pp. 38 sgg.

40. Fr. I, 27.

41. Frr. VIII, 73 e 75.

42. Meeks, 1983.

43. Lanata, 1973, p. 122.

44. La datazione di alcune opere apologetiche è stata ridiscussa, proprio in rapporto al *Discorso vero*, da Schwartz, 1960, 1963, 1973, e da Vermander, 1972, 1978.

45. Si veda, più avanti, la Nota informativa, p. 51.

46. Pichler, 1980, pp. 82, 90 sgg., con la bibliografia ivi citata.

47. I frammenti rilevanti sono IV, 48 e 51. Su *allēgoría* si veda Grant, 1957, pp. 121-123.

48. Pépin, 1976², pp. 447 sg.

49. Rispettivamente, frr. III, 19 e VI, 22.

50. IV, 5 a.

51. Frr. VI, 22 e 42; *aínigma*, frr. III, 19; VI, 42, con Grant, 1957, pp. 120 sg.

52. Frr. V, 14; VI, 12 e 42; VII, 62; si veda Andresen, 1955, a p. 142, la nota 77; e per Eraclito G. Colli, *La sapienza greca*, Milano, 1980, III, pp. 173 sgg.

53. Fr. VI, 42 e Grant, 1957, p. 30. Si veda anche la posizione di Porfirio, *Contro i Cristiani*, frr. 39 e 69 von Harnack, con Pépin, 1976², pp. 231 sgg., 462 sgg.

54. Dörrie, 1975, pp. 121-123.

55. Grant, 1957, pp. 32 sgg.

56. Tertulliano, *Apologetico*, 37, 4.

57. Bianchi, 1979, pp. 55 sgg.; R. Merkelbach, *Mithras*, Königstein, 1984, pp. 153 sgg.

58. Andresen, 1952-53.

59. *Atti degli Scillitani*, 3.

60. Dörrie, 1972, pp. 166 sgg.

61. Platone, *Timeo*, 22 b.

62. Filone, *Ogni uomo onesto è libero*, 94, in Dörrie, 1972, pp. 160 sg.

63. Walzer, 1949, pp. 48 sgg.; Dodds, 1965, pp. 119 sgg.

64. *Iside e Osiride*, 67 sg. (trad. Cavalli).

65. Meeks, 1983, specie pp. 293 sgg.

66. Frr. I, 9; IV, 7; VI, 11; VII, 9.

67. Fr. III, 55.

68. Frr. III, 16; IV, 7; VIII, 48.

69. Galeno, *L'uso delle parti*, XI, 4, III, p. 904 Kühn; *Sommario del Timeo* nella versione araba presso Walzer, 1949, pp. 15 sg., 48 sgg.

70. Fr. III, 75.

71. Fr. I, 9.

72. Fra i testi: frr. I, 1; III, 5 e 10; III, 12 e 14; VIII, 2 e 14; VIII, 49. Fra la sterminata bibliografia un titolo: R. Mac Mullen, *Enemies of the Roman Order*, Cambridge, 1966.

73. Frr. V, 61 sgg.

74. Fr. VIII, 67.

75. Lanata, 1973, pp. 70 sgg., 114 sg.

76. Si veda Ullmann, 1970, 1976.

77. Marco Aurelio, *Ricordi*, X, 31; si veda Dodds, 1965, pp. 7 sg.

78. Lanata, 1973, p. 132.

79. Marco Aurelio, *Ricordi*, XI, 3, 2.

80. Si veda R. Klein, a cura di, *Der Streit um den*

Viktoriaaltar. Die 3. Relatio des Symmachus, ecc., Darmstadt, 1972.

81. Fr. VIII, 68.

82. Come ha visto Dörrie, 1967, p. 249, in rapporto al fr. VIII, 55.

83. Tertulliano, *Alle nazioni*, I, 15-16, con i passi paralleli citati da Schneider, 1968, pp. 265 sgg.

84. Si vedano, rispettivamente, Tertulliano, *Apologetico*, 40, 2, e il *Martirio di Policarpo*, 9, 2.

85. Puech, 1952, pp. 275 sg.; si vedano anche le fonti citate da Schneider, 1968, p. 266.

86. Fr. IV, 23.

87. *Ricordi*, IV, 36.

88. Si vedano i frr. VI, 49 e 78.

89. Omero, *Odissea*, XXIV, 6-8, presso Platone, *Repubblica*, III, 387 a; *Fedone*, 109 b (cfr. fr. VII, 28).

90. Fr. IV, 99.

91. Puech, 1952, pp. 245 sgg.

92. Fr. VIII, 53.

93. Fr. VIII, 60.

94. Platone, *Fedro*, 247 c; si veda il fr. VI, 19 e nota 19.

95. Fr. VIII, 63.

NOTE AL LIBRO I

1. Per la situazione testuale dei frr. 1-27 si veda la Nota informativa, p. 48. Nel II secolo non esisteva, nei confronti dei Cristiani, un divieto generaliz-

zato di associazione, ma potevano essere emanate disposizioni limitative in base a situazioni locali, come è attestato per la Bitinia all'epoca di Traiano (Plinio, *Lettere*, X, 96, 7); oppure poteva essere contestata ai Cristiani la liceità dello scopo perseguito dalla loro associazione, come nel caso di Giustino condannato a morte a Roma attorno al 165: si veda Lanata, 1973, pp. 47, 123. In questo senso sono da interpretare la *inlicita ac desperata factio* di Minucio Felice, *Ottavio*, 8, 3, e il *non licet esse vos* di Tertulliano, *Alle nazioni*, I, 6.

2. Non il pasto comune, ma l'amore reciproco. La terminologia è, all'origine, paolina: si veda *I Ts*., 3, *12*; *II Ts*., 1, *3*.

3. Secondo Taziano, *Discorso ai Greci*, 1; 30; 35, il cristianesimo era spesso criticato come una «filosofia barbara»; e anche Melitone di Sardi, in un'opera apologetica perduta indirizzata a Marco Aurelio, parlava della religione cristiana come di una «filosofia» di origine barbara: Eusebio, *Storia ecclesiastica*, IV, 26, 7. Celso, che ha in mente Platone, *Epinomide*, 987 e: «Tutto quello che i Greci prendono dai Barbari, lo rendono più bello e lo perfezionano», intende soprattutto sottolineare che il cristianesimo manca di originalità: si vedano, più avanti, i frr. 14-16.

4. Si vedano, più avanti, i frr. II, 45; III, 14; VII, 40; VIII, 39 e 69.

5. Secondo Luciano, *La morte di Peregrino*, 12, i Cristiani stessi chiamavano Peregrino Proteo, il taumaturgo cristiano imprigionato per la sua fede, «un nuovo Socrate». La figura del Socrate perseguitato era «uno dei modelli più potenti di "uomo divino" della tradizione filosofica»: Tiede presso Gallagher,

1982, p. 19. Anche negli aspetti più apprezzabili del loro comportamento i Cristiani avevano dunque, secondo Celso, un modello pagano. Un giudizio speculare in Giustino, *Apologia II*, 10, 8.

6. I temi di questo frammento sono sviluppati da Celso più avanti, nel fr. VII, 62, qui anticipato sommariamente da Origene: Schmidt, 1927, p. 125; Schröder, 1939, p. 95; Wifstrand, 1942, pp. 2 sg.

7. Eraclito, fr. 22 B 5 Diels-Kranz (= 14 [A 21] Colli), citato più avanti (fr. VII, 62) in un testo più corretto.

8. I, 131.

9. Questo frammento anticipa sommariamente un tema trattato più avanti nei frr. I, 28 e 68; I, 71; II, 49; VI, 39-40 e 42; VIII, 37.

10. Il riferimento è a *Mt.*, 7, *22 sg.*; si veda van Winden, 1966, pp. 203 sg.

11. Si vedano, più avanti, i frr. II, 49; VI, 42.

12. Si veda, più avanti, il fr. VIII, 63. Il pensiero è platonico, come attesta ad esempio *Timeo*, 90 a; si vedano tutti i passi citati da Andresen, 1955, a p. 9, la nota 6.

13. Sul razionalismo di Celso, si veda la Prefazione, pp. 29 sg.

14. Come Iside e come la Dea siriaca, Cibele, divinità di origine anatolica assimilata alla Magna Mater, il cui culto orgiastico godette di larga diffusione nell'età degli Antonini, aveva dei sacerdoti questuanti che costituivano una presenza costante nei luoghi pubblici: si vedano, più avanti, i frr. I, 50; III, 50; VII, 9. Anche il culto di Sabazio, divinità di origine tracofrigia nei cui misteri si celebravano riti purificatori, è tipico dell'età imperiale: si veda

ANRW, II, 16, 1 (1978), pp. 27 sgg.; II, 17, 3 (1984), pp. 1584 sgg. Per Mithra si veda, più avanti, il fr. VI, 22.

15. Ecate era da sempre in Grecia la Dea degli spettri e dei terrori notturni. Teofrasto (*Caratteri*, XVI, 7) descrive il superstizioso intento a purificare in continuazione la propria casa dai suoi attacchi. I demoni sono qui quelli della religione popolare.

16. Il pensiero è, quasi verbalmente, paolino: *I Cor.*, 1, *18 sgg.*; 2, *1 sgg.*; 3, *18-20.* Celso, che lo ripete con varianti in VI, 12, lo attingeva probabilmente dalla tradizione orale. Per il testo si veda Schmidt, 1927, p. 120.

17. Questa potrebbe essere la conclusione del proemio: si veda la Nota informativa, pp. 48 sgg. e Wifstrand, 1942, p. 12. Per «io so tutto» si veda la Nota informativa, p. 49.

18. Si veda la Nota informativa, pp. 48 sg. In questo frammento e nel successivo Origene anticipa parzialmente temi trattati nel IV libro. Secondo Schröder, 1939, pp. XVIII e 95, i frr. 14-16 nell'originale di Celso dovevano trovarsi prima di IV, 16. Tutta questa sezione è solo una parafrasi molto abbreviata e frammentaria dell'originale, e la traduzione è congetturale. Bader pensa di poter acquisire al testo di Celso anche un paio di altri frammenti, in cui si afferma che «parecchi popoli sono apparentati nello stesso *lógos*», ma che da questa parentela è escluso il popolo giudaico, per l'eccessiva partigianeria verso il proprio *lógos* nazionale. Il pensiero è celsiano, ma quasi insanabilmente dissolto entro la parafrasi di Origene. La parentela, la *syngéneia* del *lógos* è quella che ha permesso a questi popoli di antica sapienza di conoscere Dio, che si manifesta come *lógos*: attraverso il *lógos* l'uomo è *syngenḗs* di

Dio (Dörrie, 1975, pp. 124 sg.). Qualcosa di questa dottrina medioplatonica doveva essere espresso qui.

19. L'età di Celso rivaluta la « sapienza barbara », e attribuisce anche alle popolazioni più esotiche la concezione, di lontana origine stoica, e diffusa in tutto il medioplatonismo, secondo cui tutti gli uomini concordano nel riconoscere, sotto i più diversi nomi, un unico Dio: « Questo dice il Greco, questo dice il Barbaro, questo l'uomo di terra, questo l'uomo di mare, questo il sapiente, questo chi è privo di sapienza »: Massimo di Tiro, XI, 5. Analoga convinzione in Plutarco, *Iside e Osiride*, 46 (Dörrie, 1972, pp. 165 sgg.). In Massimo di Tiro la lista dei popoli è più limitata: Celso qui fa sfoggio di una erudizione geografica che forse è attinta da Strabone, VII, 296 sgg. Parecchi popoli ricorrono spesso nel *Discorso vero*, altri solo qui. Gli Odrisi erano una tribù tracia, come i Geti, nominati più avanti. A Samotracia, isola del nord-est dell'Egeo, si celebravano i misteri dei Cabiri, che Celso nomina anche in VI, 23. Per i Persiani si veda, più avanti, V, 41; VI, 22 sgg. Si noti, nel « club dei sapienti », la vistosa assenza dei Romani: Momigliano, 1975, p. 159.

20. Gli Iperborei erano una stirpe leggendaria di adoratori di Apollo; i « mangiatori di latte » erano ricordati da Omero, *Iliade*, XIII, 5, ed erano « uomini giustissimi » secondo Eschilo, fr. 198 Nauck[2], Radt (= fr. 328 Mette); i Druidi, sacerdoti maestri e giudici presso i Celti, erano filosofi e teologi assieme secondo Diodoro Siculo, V, 31, 4, che risale probabilmente a Posidonio: Momigliano, 1975, pp. 73 sgg.

21. Lino e Museo erano due cantori mitici connessi, specie in ambienti medioplatonici, con l'insegnamento delle dottrine del tracio Orfeo, anch'egli molto popolare nel medio e tardo platonismo: si veda,

più avanti, il fr. VII, 53. Ferecide di Siro (ca. 550 a.C.) era autore di un mito cosmogonico ricordato più avanti, fr. VI, 42, e noto anche a Massimo di Tiro, IV, 4. Il frammento papiraceo di una sua opera, databile al II secolo d.C., ne conferma l'effettiva circolazione per l'età di Celso: si veda Schröder citato più avanti, e la nota 46 al fr. VI, 42. Zoroastro è la forma più diffusa del nome di Zarathustra, il riformatore della religione persiana vissuto probabilmente attorno al VI secolo a.C., cui veniva attribuita una sterminata letteratura teologica, astrologica, magica, ecc. Noto in Grecia almeno a partire dall'età di Platone, è ricordato più volte da Plutarco, specie in *Iside e Osiride*, 46, per la sua teologia dualista. Pitagora è citato anche più avanti, frr. V, 41; VIII, 28.

22. Come attesta Origene, questa frase era inserita in un contesto in cui Celso, appoggiandosi anche su passi platonici, polemizzava contro l'idea della creazione. Secondo Schröder, 1939, p. 98, il contesto è quello dei frr. IV, 11 e 21, da cui Origene avrebbe estrapolato questa anticipazione.

23. Il testo è riferito in modo incompleto. Celso probabilmente si riconnetteva al passo del *Timeo*, 22 b, in cui Platone riferiva le parole di un vecchio egiziano a Solone, che vantava l'antichità del diluvio di Deucalione: « O Solone, Solone, voi Greci siete sempre ragazzi; non c'è un solo Greco che sia vecchio ». Si vedano anche, più avanti, i frr. III, 19; VI, 80.

24. Per un possibile ulteriore recupero di testo celsiano in questo frammento si veda Andresen, 1955, p. 11. Il frammento, secondo Schröder, 1939, p. 98, è forse da collegare a IV, 21. Lontano dall'ammirazione di Numenio, che vedeva in Platone « un Mosè atticizzante » (fr. 8 des Places), Celso rovescia la

tesi, corrente in ambienti giudeo-alessandrini e difesa anche da Giustino, *Apologia I*, 54, 5, secondo cui Mosè era più antico di qualsiasi scrittore greco. Per Celso, Mosè aveva travisato il *lógos* dei sapienti greci e, fra essi, di Omero. Gli apologisti cristiani successivi a Celso avrebbero ripetutamente ribadito la priorità di Mosè rispetto alle leggende mitologiche di Omero, Lino, Museo, Orfeo: Andresen, 1955, pp. 354 sgg.; Pépin, 1955, pp. 107 sgg.; Vermander, 1972, pp. 39 sgg.

25. Il frammento è liberamente anticipato da V, 41: Schröder, 1939, p. 99.

26. Celso critica, non il monoteismo, ma il modo dell'assenso; cfr., sopra, il fr. 9.

27. Il frammento è liberamente anticipato da V, 41: Schmidt, 1927, p. 125; Schröder, 1939, pp. 99 sg. Una convinzione analoga è espressa da Plutarco, *Iside e Osiride*, 67: «Come il sole e la luna e il cielo e la terra e il mare sono di tutti, anche se prendono nomi diversi, così anche le religioni e i modi di chiamare le divinità sono diversi da popolo a popolo a seconda delle singole tradizioni» (trad. Cavalli).

28. Anticipato liberamente da V, 6 e 61.

29. Gesù.

30. Testo incerto e traduzione congetturale. Anticipato liberamente da III, 44; VI, 12-14; VIII, 49.

31. Inizia qui, senza mediazione con quanto precede, l'invettiva del Giudeo contro Gesù; Origene ha omesso la sezione introduttiva del dialogo. Il testo accolto per questo frammento segue le proposte di Schröder, 1939, pp. 8, 102. Fin dall'inizio Celso impugna lo stato sociale ed economico di Gesù e di sua madre: si veda la Prefazione, pp. 21 sgg. «Panthera» è attestato da iscrizioni latine come

soprannome di soldati romani stanziati in Palestina, e l'appellativo Ben Pandera è attribuito a Gesù nella tradizione talmudica: Chadwick, 1965², *ad l.*; Lods, 1941, pp. 5 sgg. Ma Celso attinge qui, probabilmente, a una tradizione palestinese non rabbinica, che aveva raggiunto anche gli scrittori cristiani che fecero di Pantera il padre di Giuseppe: Eusebio, *Ecloghe profetiche*, III, 10; Epifanio, *Panarion*, LXXVIII, 7, 5; Smith, 1978, pp. 46 sgg., 60 sg., 178, 182. Meno probabile è la tesi secondo cui «figlio di Pantera» sarebbe una distorsione ironica di «figlio della vergine (*parthénou*)»: Smith, 1978, pp. 46 sg. Si veda anche, più avanti, il fr. VI, 73. Anche l'accusa di aver appreso la magia in Egitto è di origine ebraica: Lods, 1941, p. 10. La fama delle arti magiche egiziane è antica quanto la Bibbia (*Es.*, 7, *11-12*), e prodigi egiziani figurano in pagine pressappoco contemporanee a quelle di Celso: Luciano, *L'amico della menzogna*, 33 sg.

32. *Mt.*, 2, *2*, *9*. Bader, 1940, sposta questo frammento dopo il fr. 40.

33. Qui e nei frr. III, 59; VI, 17; VIII, 11, Celso parla di un «regno di Dio» come i medioplatonici del suo tempo (Massimo di Tiro, XI, 12) e mai di un «regno dei cieli»: Schröder, 1939, p. 102.

34. *Mt.*, 3, *17*; cfr. il fr. II, 72.

35. Deve trattarsi del Battista (*Gv.*, 3, *32*), anche se non si conoscono fonti che lo rappresentino giustiziato assieme a Cristo: Lods, 1941, pp. 11 sgg.; E. Bammel, in «Journal of Theological Studies», N.S. 19, 1968, pp. 211-213.

36. Si veda, più avanti, il fr. VII, 9. Celso, che pure insiste sulla natura puramente umana del Cristo, non usa mai l'espressione evangelica «figlio dell'uomo» (su cui si veda da ultimo G. Vermes,

Jesus and the World of Judaism, London, 1981, pp. 89-99), che ricorre in VIII, 15 solo come citazione dal *Dialogo celeste* (Völker, 1928, p. 61), ma quella « figlio di Dio », e sempre in contesti fortemente sarcastici. « Figlio di Dio » sarebbe, secondo alcuni, un'antica denominazione dell'operatore di miracoli. Contro i dubbi di Nock, 1928, si è fatto osservare che nei testi evangelici *huiòs Theoũ* è sempre riferito a Gesù in rapporto ai suoi miracoli, e non in contesti messianici. Quindi il « figlio di Dio » sarebbe stato, all'origine, « un essere soprannaturale, a un tempo operatore e soggetto di miracoli »: Smith, 1978, pp. 39, 167, 177; e, per la tradizione ebraica, G. Vermes, *op. cit.*, p. 72. A Celso la denominazione appare come un prestito degradato dalla filosofia greca; si veda, più avanti, il fr. VI, 47.

37. *Mt.*, 27, *39-44*, dove queste domande sarcastiche sono rivolte dai passanti, dai sacerdoti e dagli scribi direttamente a Gesù sulla croce. Aristide, *Apologia*, 10, 8, usava l'argomentazione in senso inverso: come mai Dioniso trucidato non aveva potuto aiutare se stesso?

38. Celso qui forse riecheggia controversie interne alle comunità cristiane sull'identificazione dell'*autentico* figlio di Dio, cui allude anche Giustino, *Apologia II*, 6, 2: « l'unico che possa chiamarsi legittimamente figlio »: Völker, 1928, p. 63.

39. I Caldei, maestri di astronomia, e i Magi, sacerdoti persiani, sono spesso identificati nel mondo antico; Apollonio di Tiana incontra i Magi a Babilonia (Caldea): Filostrato, *Vita di Apollonio di Tiana*, I, 26. Erode Antipa, tetrarca di Galilea a partire dal 4 d.C., a cui Pilato tentò invano di addossare la responsabilità della condanna di Cristo, è spesso scambiato nelle fonti antiche con suo padre, Erode il grande, responsabile della strage degli innocenti.

40. Accetto la ricostruzione del testo proposta da Schröder, 1939, pp. 10 e 105. Il numero di dieci per gli apostoli ricorre anche nel fr. II, 46; Celso probabilmente attingeva a una versione diversa da quella dei sinottici. Si veda la Nota informativa, pp. 49 sg.

41. La riserva è formulata dall'interlocutore giudeo, e non esprime necessariamente il pensiero di Celso. Perseo, figlio di Zeus e di Danae, uccise la Gorgone Medusa. Anfione, figlio di Zeus e di Antiope, musico portentoso, innalzò le mura di Tebe col suono della sua lira. Eaco, figlio di Zeus e di Egina, famoso per la sua pietà, costruì secondo Pindaro parte delle mura di Troia. Minosse, figlio di Zeus e di Europa, amministrava la giustizia nel regno dei morti. Si tratta in tutti i casi di eroi benefattori del genere umano come quelli che Celso elenca nei frr. III, 22 sgg. Il diritto di Gesù a essere considerato Dio è confutato con un analogo richiamo alla storia di Perseo da Trifone, l'ebreo che polemizza contro i Cristiani in Giustino, *Dialogo con l'ebreo Trifone*, 67, 2: cfr. *Apologia I*, 22, 5; 54, 8; Lods, 1941, p. 6; Nock, 1956, p. 317.

42. *Gv.*, 10, *23 sg.*

43. «Ammettiamo che sia vero» e più avanti «Esse sono analoghe» sono espressioni non tramandate testualmente, ma ricostruite in modo congetturale.

44. Per gli Egiziani si veda, sopra, il fr. 28. Anche Massimo di Tiro, XIII, 3 c, inveisce contro chi crede che Dio sia simile ai mendicanti «che per due oboli dicono oracoli al primo venuto».

45. Sul soffio come mezzo di purificazione si veda Eitrem, 1950, pp. 38 sg. Negli eroi greci (si veda, più avanti, il fr. III, 22 e nota 16) c'erano, soprattutto a livello popolare, tratti che suggerivano la possibilità di parificarli alle anime dei defunti o a spettri mal-

vagi: si veda, ad esempio, Aristofane, *Gli uccelli*, 90 sgg. e gli altri testi citati in Lanata, 1967, p. 33.

46. Ciò che contraddistingue uno stregone, un mago, e i suoi miracoli, è il fatto di operare non per contatto diretto con Dio, ma in base a incantesimi e con l'aiuto di demoni: si veda, sopra, la Prefazione, pp. 18 sg., 30; più avanti, il fr. VI, 39; Smith, 1978, pp. 75, 83. Questo è l'unico passo del *Discorso vero* in cui Celso ammetta espressamente l'esistenza di demoni malvagi; nei frr. V, 2 sg.; VII, 68; VIII, 2 e 55, ecc. i demoni appaiono sempre come intermediari fra Dio e gli uomini. Anche Plutarco, come altri medioplatonici, talora riconosce l'esistenza di demoni malvagi (*Iside e Osiride*, 26; *Il tramonto degli oracoli*, 14), talora la respinge (*Le contraddizioni degli Stoici*, 37): si veda Zintzen, 1976, coll. 646 sg.

47. Si vedano, più avanti, i frr. VI, 73 e 75.

48. Bader, 1940, *ad l.*, enuclea dal testo di Origene due ulteriori frammenti: «Egli ha mangiato la Pasqua con i suoi discepoli»; «per la sete, egli ha bevuto alla fonte di Giacobbe».

49. Si veda, più avanti, il fr. VI, 75, e Gallagher, 1982, pp. 94 sg.

50. *Góēs*. Il *góēs* era, originariamente, una figura sciamanica che in stato di estasi accompagnava i morti nell'Aldilà (W. Burkert, *Γόης. Zum griechischen Schamanismus*, in «Philologus», 105, 1962, pp. 36 sgg.). Nel corso del tempo gli vennero accreditate varie forme di pratica magica, fra cui la capacità di esercitare una persuasione ingannatrice e di operare falsi miracoli. Il *góēs* divenne così una figura socialmente spregevole, quando non penalmente perseguibile (Platone, *Menone*, 80 b): Smith, 1978, pp. 69 sg. La strategia di Celso, soprattutto nei primi due libri, ma anche attraverso tutto *Il discorso vero*,

è quella di ridurre, attraverso una opportuna selezione di notizie desunte dal Vangelo, la figura di Cristo a quella di góēs, la dottrina e la pratica dei Cristiani a *goēteía*: si vedano, ad esempio, i frr. I, 6 e 68; II, 55; VI, 14 e 39; VI, 42; VII, 36. Un'operazione analoga è condotta nei confronti di Mosè e della tradizione giudaica: si vedano, ad esempio, i frr. I, 26; IV, 33; V, 41.

NOTE AL LIBRO II

1. Inizia qui, senza alcun elemento di trapasso (probabilmente omesso da Origene) l'invettiva del Giudeo contro i Giudeo-cristiani. Quella di *divortium ab institutis maiorum* era una delle accuse più correnti rivolte ai Cristiani; lo attesta Tertulliano, *Alle nazioni*, I, 10, 3 (si vedano tutti i passi paralleli raccolti da Schneider, 1968, pp. 207 sg.), un testo posteriore al *Discorso vero*, ma probabilmente immune dal suo influsso, a differenza dell'*Apologetico* (Vermander, 1970). Per Celso l'accusa era centrale (si veda la Prefazione, pp. 29 sgg.), ed egli la enfatizza mostrandone attraverso l'interlocutore giudeo il doppio livello: divorzio non solo dal *nómos* degli antichi, ma anche dalla legge giudaica che, frutto anch'essa di sedizione, aveva ormai ottenuto una sorta di legittimazione: si vedano i frr. V, 25 e 41.

2. Si veda, più avanti, il fr. III, 5.

3. Si veda, sopra, il fr. I, 4.

4. Questa battuta si riferisce probabilmente a una polemica fra Giudei e Giudeo-cristiani, alcuni dei quali conservavano certi elementi della Legge e ne respingevano altri: Smith, 1978, p. 59 e D. Rokeah, *Jews, Pagans and Christians in Conflict*, Jerusalem-

Leiden, 1982, pp. 72 sgg. Bader, 1940, individua nel capitolo successivo del *Contro Celso* altri piccoli frammenti da cui si deduce che Celso accusava Gesù di arroganza, mendacio, empietà, in un contesto non più ricostruibile.

5. Si veda, sopra, il fr. I, 62.

6. Per «messaggero» si veda la Nota informativa, p. 55. Il titolo di «salvatore» ricorre ancora solo nel fr. III, 1.

7. Si vedano, più avanti, i frr. 44; III, 59 (in fine). In tutti questi frammenti Gesù è solo paragonato, e non identificato, come vorrebbero Lods, 1941, pp. 18 sg., e Andresen, 1955, pp. 23 sgg., a un capo fazione, a un brigante rivoluzionario. A un *góēs*, a un mago come Gesù, e a un *lēistḗs*, a un brigante rivoluzionario, erano imputabili tipi di trasgressione diversi: Smith, 1978, p. 70. Quando Ierocle, l'autore del *Lógos philalḗthēs* (si veda la Nota informativa, p. 53), parlava, come attesta Lattanzio, *Istituzioni divine*, V, 3, 4, di Cristo come capo di 900 briganti, seguiva un filone di tradizione diverso.

8. Probabilmente qui Celso allude alla pubblicistica ebraica ostile a Cristo che egli utilizza anche altrove, ad esempio nel fr. I, 28: Völker, 1928, p. 85; Lods, 1941, *passim*.

9. Le storie della passione. L'originale è qui fortemente abbreviato.

10. Gli «uomini empi» che ritenevano la passione solo apparente erano gli Gnostici: Puech, 1952, p. 287. Celso è informato del fatto che la corrente maggioritaria dei Cristiani credeva alla realtà della passione: Völker, 1928, p. 55.

11. «Profeta» è assai raro come appellativo degli apostoli, e si trova quasi solo in Ippolito, *L'Anticristo*, 50: Völker, 1928, p. 53.

12. Si veda *Mt.*, 26, *39* e *42*.

13. Il passo di *Mt.*, 26, *39* è citato da Celso in modo non letterale.

14. Il frammento sembra da interpretare nel senso che Celso conosceva della letteratura evangelica molte varianti non ancora fissate in un canone che distinguesse con esattezza fra «autentico» e «apocrifo». È anche possibile, come suggeriva Origene, che Celso abbia in mente soprattutto le trasformazioni che il Vangelo subiva presso gli Gnostici, secondo quanto attesta Tertulliano, *Contro Marcione*, IV, 5, 7: «e lo modificano ogni giorno in base alle confutazioni che subiscono ogni giorno da noi». «Tre, quattro volte» non va riferito ai sinottici, ma è generico; «alcuni» (*tinés*) di solito si riferisce in Celso a una minoranza: Völker, 1928, p. 65.

15. Si veda, sopra, il fr. I, 50.

16. La profezia sta in *Sal.*, 2 e 72; ma forse Celso non conosceva la letteratura profetica direttamente, bensì attraverso i Vangeli o qualche trattato marcionita. Si veda, più avanti, il fr. VII, 18, e Völker, 1928, a p. 81, la nota 4.

17. Si veda Platone, *Repubblica*, VI, 507-509, e più avanti il fr. VII, 45.

18. Sulla dottrina cristiana del figlio di Dio come logos, Celso poteva aver presente Giustino, *Apologia I*, 63, 4: Völker, 1928, p. 63. Ma anche in Filone e nell'ellenismo giudaico il logos è figlio di Dio (Stein, 1932-33, p. 207); per questo il Giudeo mostra un limitato accordo con le dottrine cristiane.

19. Abramo, non Adamo: si veda *Mt.*, 1, *1*, e Keim, 1873, *ad l.*; Schröder, 1939, p. 109.

20. Euripide, *Baccanti*, 498.

21. Celso dunque non conosceva la leggenda secondo cui Pilato, giudicato da Tiberio, si sarebbe suicidato o sarebbe stato crocifisso. Penteo è il protagonista delle *Baccanti*, punito come si legge nel testo.

22. « E nemmeno » non è tramandato, ma congetturale.

23. Si veda, più avanti, il fr. 68.

24. Omero, *Iliade*, V, 340 (trad. Calzecchi Onesti). Secondo un aneddoto molto noto nell'antichità, Alessandro Magno ferito, oppure una persona del suo seguito, avrebbe citato il verso mostrando la ferita.

25. Si veda, più avanti, il fr. IV, 22.

26. Si veda la Prefazione, pp. 29 sg.

27. Si vedano i frr. I, 3; VII, 40; VIII, 39 e 69.

28. Si veda, sopra, il fr. I, 62.

29. Satana: si veda, più avanti, il fr. VI, 42.

30. Si veda, sopra, il fr, I, 50 e nota.

31. È un'esclamazione particolarmente adatta in bocca a un Giudeo, convinto di essere una luce nelle tenebre, di possedere la verità della Legge: si veda Norden, 1913, pp. 296 sg., che richiama *Rm.*, 2, *17 sgg.*

32. Si veda, sopra, il fr. I, 6, e *Mt.*, 7, *22*; 24, *5*. « Celso è bene informato ... È tipico del cristianesimo primitivo descrivere l'Anticristo come un operatore di miracoli, un mago malvagio, in confronto a Cristo »: Smith, 1978, p. 82, con richiamo a *2 Ts.*, 2, *8 sgg.* e *Didaché*, 16, 4.

33. Si veda *Mt.*, 16, *3*, e, più avanti, il fr. VI, 42.

34. Si veda, sopra, il fr. I, 68.

35. Su Zalmoxis si veda, più avanti, il fr. III, 34; la storia di Pitagora è riferita da Diogene Laerzio, VIII, 41; per Rampsinito la fonte è Erodoto, II, 122, riecheggiato quasi verbalmente.

36. Sugli Odrisi e Orfeo si vedano, sopra, i frr. I, 14 e 16; su Eracle, più avanti, il fr. III, 22. Anche Protesilao, eroe tessalico morto mentre approdava a Troia, e Teseo, eroe nazionale di Atene, ucciso a Sciro dove era stato costretto in esilio, furono poi sottratti all'Ade, come racconta il tardo mitografo Apollodoro, *Epitome*, III, 30 sg., e *Biblioteca*, II, 5, 12.

37. Celso non intende polemizzare con il culto degli eroi, che anzi in tutta la sezione III, 22 sgg. contrappone in positivo a quello del Cristo, ma con la concezione cristiana della resurrezione *fisica*: si vedano, più avanti, i frr. V, 14; VII, 32; VIII, 49.

38. *Gv.*, 20, *20* e *27*.

39. Maria Maddalena: *Mt.*, 28, *1 sgg*. La critica ai testimoni e alla loro credulità è ripresa più tardi ampiamente da Porfirio, *Contro i Cristiani*, fr. 63 von Harnack.

40. Si veda, più avanti, il fr. 70.

41. Ometto qui di seguito il fr. 61 dell'edizione Bader, 1940, p. 80, perché credo con Borret, 1967, a p. 427, la nota 2, che si tratti di una parafrasi di Origene.

42. La critica beffarda era rivolta direttamente a Cristo sulla croce (*Mt.*, 27, *40*) e doveva essere molto diffusa in ambienti sia giudaici che cristiani. Era poco credibile un operatore di miracoli che non sapesse sparire al momento del pericolo, come aveva fatto Apollonio di Tiana davanti al tribunale di Domiziano (Filostrato, *Vita di Apollonio di Tiana*,

VIII, 5): si veda Porfirio, *Contro i Cristiani*, fr. 63 von Harnack.

43. Contro questo tipo di obiezioni (si vedano anche le parole di Giuda al Cristo in *Gv.*, 14, *22*: « Come mai ti rivelerai a noi e non al mondo? ») la tradizione cristiana, specie nei Vangeli apocrifi, avrebbe reagito aumentando progressivamente il numero dei testimoni, anche pagani: Lods, 1941, pp. 24 sg.

44. Il contesto di questo frammento è difficilmente ricostruibile, e la traduzione è congetturale. Forse Celso formulava la critica in modo interrogativo: « Ma a che scopo lo ha mandato il padre? Perché soffrisse oppure perché guidasse, ecc.? »: Schröder, 1939, p. 110.

45. Si veda, sopra, il fr. I, 41.

46. Questo collegamento ipotetico (*ei dé*) con il frammento precedente è proposto congetturalmente da Glöckner, 1924, *ad l.*

47. Si veda la Nota informativa, pp. 49 sgg.

48. Secondo lo stile dialogico antico, rispettato più sopra anche nel fr. 49, Celso introduce esclamazioni e invocazioni agli Dei. Il parlante, che è Giudeo, viene caratterizzato come tale dall'invocazione all'« Altissimo »: si veda, ad esempio, *Is.*, 14, *14*; *Sal.*, 9, *1*; F. Cumont, *s.v. « Hýpsistos »*, in *RE*, IX, 1 (1914), coll. 444 sgg. Si vedano ancora i frr. I, 24; V, 41; VIII, 69.

49. *Mt.*, 23, *13 sgg.*; 11, *22 sgg.*

50. L'idea di una resurrezione escatologica di tutti i morti era diffusa, anche se non universalmente condivisa, nel mondo ebraico a partire da *Is.*, 26, *19*, e fino al tardo giudaismo: si veda A. Oepke, *s.v. « anístēmi »*, in G. Kittel-G. Friedrich, *Grande Lessico del*

Nuovo Testamento (trad. it.), Brescia, 1965, I, coll. 992 sg. Per le critiche di Celso si vedano, più avanti, i frr. V, 14; VII, 32; VIII, 49.

51. Il dialogo non finiva qui; lo stesso Origene attesta di aver tralasciato altre cose «non degne di menzione»: si veda la Nota informativa, p. 42.

NOTE AL LIBRO III

1. Da questo punto inizia, come attesta Origene, il discorso di Celso in prima persona.

2. Espressione proverbiale per indicare una disputa senza senso: Platone, *Fedro*, 260 c; Suidas, *Lexikon*, *s.v.*, ecc. Risibile è la rivalità interna fra Giudei e Cristiani, non la discussione sulla figura del Cristo, che anzi per Celso è determinante: Ullmann, 1976, p. 183.

3. Si veda Tertulliano, *Apologetico*, 21, 15: «Fra di noi non c'è un motivo di polemica più grave di questo: non credono che sia già venuto!». Per «salvatore» si veda, sopra, il fr. II, 9.

4. Il testo di questo frammento non può essere stabilito con certezza, perché Origene lo ripete più volte con parecchie varianti. Seguo il testo restituito congetturalmente da Schröder, 1939, p. 21. Che gli Ebrei fossero originari dell'Egitto era una convinzione comune nella propaganda antiebraica: si veda Manetone, presso Giuseppe Flavio, *Contro Apione*, I, 14, 3 sgg.; Tacito, *Storie*, V, 2, ecc. Altre genealogie e altre immagini degli Ebrei nella cultura ellenistico-romana in Momigliano, 1975, pp. 79 sgg.

5. Il tema della «rivolta», del carattere rivoluzionario del Cristianesimo, ritorna in tutto questo libro

e nell'ottavo, frr. VIII, 2 e 11; VIII, 14 e 49. Le affermazioni del fr. 5 sono ripetute da Origene anche nei successivi capitoli 6, 7, 8 con parecchie varianti testuali. Non è possibile stabilire quale delle versioni sia la più vicina all'originale di Celso: così Schröder, 1939, p. 112 e Bader, 1940, p. 80, che le accoglie tutte nel testo.

6. Il testo è lacunoso, e non si riesce a cogliere il legame con quel che precede e quel che segue.

7. Celso elenca le sètte cristiane più avanti, nei frr. V, 61-64. « Per Celso tutta la storia del cristianesimo è una tragicommedia del frazionismo permanente »: Andresen, 1955, p. 216.

8. Si veda, sopra, il fr. I, 3 e nota.

9. Testo incerto, traduzione congetturale.

10. *Palaiòs lógos*: si veda la Nota informativa, p. 56. Celso si riferisce qui al Platone, non tanto del *Timeo*, 21 a, quanto della *Lettera VII*, 335 a: « Bisogna veramente credere ai *palaiòi kaì hieroì lógoi* che ci rivelano che l'anima è immortale, e una volta liberata dal corpo avrà dei giudici e sconterà le pene più gravi ».

11. I Coribanti erano sacerdoti della dea Cibele: si veda, sopra, il fr. I, 9. Il linguaggio con cui Celso descrive i loro misteri riecheggia Platone, *Critone*, 54 d. Per le minacce sull'Aldilà nei riti misterici si vedano i frr. IV, 10; VIII, 48; nella dottrina cristiana, i frr. IV, 23; V, 14; VIII, 48.

12. Questa frase introduttiva è congetturale.

13. L'osservazione sui templi egiziani compare, in un contesto molto diverso, anche in Luciano, *Immagini*, 11. Sulla base di questa e di altre coincidenze fra Celso e Luciano, Schwartz, 1960, ha creduto di poter postulare un rapporto di dipendenza fra i due

autori, nel senso che Luciano dipenderebbe da Celso, il cui *Discorso vero* per Schwartz sarebbe stato composto fra il 161 e il 164. Caduta la tesi principale del saggio di Schwartz, ossia l'identificazione di «Celso» con l'omonimo epicureo amico di Luciano (si veda, sopra, la Prefazione, pp. 12 sg.), tutta l'argomentazione di Schwartz si rivela piuttosto debole. Celso e Luciano attingevano contemporaneamente ad analoghi repertori di *tópoi* letterari: Chadwick, 1965[2], *ad l.*; Pichler, 1980, p. 80.

14. Sugli «enigmi» si veda la Prefazione, pp. 25 sgg., e cfr. Plutarco, *Iside e Osiride*, 9.

15. In tutta la sezione 22-33 sono state fortemente abbreviate, come ammette lo stesso Origene, le storie miracolose, tutte ben note al repertorio pagano, che Celso contapponeva a quelle di Cristo. L'originale non è ricostruibile nella sua completezza, anche se l'esemplificazione può essere attribuita con certezza a Celso: Schröder, 1939, p. XXIV.

16. Nella religione e nella mitologia greca occupava un posto di grande rilievo il culto degli «eroi», uomini come il più famoso di essi, Eracle, o figli di un Dio come i Dioscuri, che dopo una vita piena di imprese e di vicende eccezionali morivano, quasi sempre di morte straordinaria; e dopo morti acquistavano poteri sovrumani con cui potevano esaudire le richieste degli uomini. Dioniso non era, invece, un uomo o un figlio di Dio, ma uno di quegli esseri soprannaturali che accettavano di vivere per un periodo sulla terra per il bene degli uomini (Nock, 1961, pp. 588 sgg. = pp. 937 sgg.). Per gli eroi nel medioplatonismo, si vedano, più avanti, i frr. VII, 68; VIII, 2.

17. Cfr., sopra, i frr. II, 55 e 70.

18. Antico eroe e Dio guaritore (nelle fonti più antiche il suo statuto oscilla fra queste due categorie di essere sovrumani), Asclepio godette di immensa popolarità soprattutto nel II secolo d.C., e rimase a lungo uno degli avversari più potenti della nuova soteriologia cristiana: testimonianze in E. e L. Edelstein, *Asclepius. A Collection and Interpretation of Testimonies*, Baltimore, 1945. Un esempio impressionante della religiosità collegata ad Asclepio nel II secolo sono i *Discorsi sacri* di Elio Aristide (trad. it. a cura di S. Nicosia, Milano, 1984).

19. Si contrappone all'« ombra » del frammento precedente. Anche Porfirio, *Contro i Cristiani*, fr. 63 von Harnack, sottolineava il fatto che Apollonio di Tiana, dopo essere sparito dalla presenza di Domiziano (si veda, sopra, il fr. II, 68 e nota) « era stato visto in modo chiarissimo » altrove da molte persone.

20. Aristea, ricco abitante di Proconneso, isola del Mar di Marmara, secondo Erodoto (VI, 15) che è la fonte probabile di Celso, nell'estasi apollinea sparì e ricomparve a Metaponto, città della Magna Grecia, che gli dedicò una statua nel mercato. Tutti i testi su Aristea in G. Colli, *La sapienza greca*, Milano, 1977, vol. I, 6 [A 3-5]; 6 [B 1-4]. Si veda anche Betz, 1981, coll. 242-243.

21. Giunto in Grecia dagli Iperborei per volontà di Apollo, Abaris, « uomo divino » dotato di virtù mantiche e catartiche, e dedito a prodigiosi digiuni, girava il mondo portando in mano una freccia d'oro, simbolo della sua missione apollinea, o secondo un'altra tradizione facendosi portare da essa: Erodoto, IV, 36; Giamblico, *Vita di Pitagora*, 91, 136; Porfirio, *Vita di Pitagora*, 29. Tutti i testi in Colli, *op. cit.*, vol. I, 6 [A 6-7]; 6 [B 5]. Un « Iperboreo volante » figura anche nel catalogo di prodigi fornito da Luciano, *L'amico della menzogna*, 14.

22. Ermotimo di Clazomene fu bruciato mentre dormiva da nemici istigati dalla moglie, a cui aveva confidato che nel sonno la sua anima abbandonava il corpo. Gli abitanti di Clazomene gli tributavano un culto in un tempio il cui accesso era vietato alle donne. La storia è riferita spesso da autori pagani e cristiani, come Plinio, *Storia naturale*, VII, 52, 174 o Tertulliano, *L'anima*, 44. Si veda anche Betz, 1981, col. 244.

23. Il caso del pugile Cleomede di Astipalea è tipico della tendenza ad attribuire uno statuto eroico agli atleti. Giudicato indegno della vittoria nella LXXI Olimpiade (486 a.C.), in cui aveva causato la morte dell'avversario, per vendicare quella che riteneva un'offesa fece crollare la volta di una scuola, provocando una strage. Rifugiatosi in un tempio si chiuse in una cassa che, mandata in frantumi, risultò vuota perché, secondo il responso dell'oracolo, Cleomede era diventato un eroe, e si doveva onorarlo con sacrifici: si veda Plutarco, *Vita di Romolo*, 28, 5; Eusebio, *Preparazione evangelica*, V, 34.

24. Celso si riferisce qui a una serie di veggenti e vaticinatori rapiti o spariti alla vista degli uomini, spesso in una cavità sotterranea, e divenuti oggetto di culto. Per Zalmoxis si veda Erodoto, IV, 94; per Mopso, Plutarco, *Il tramonto degli oracoli*, 45; per Anfiloco, Luciano, *L'amico della menzogna*, 38; per Anfiarao, Pindaro, *Nemee*, IX, 24 sgg.; *Olimpiche*, VI, 14, ecc.; per Trofonio, Pausania, IX, 37, 5 sgg. Si veda anche Betz, 1981, coll. 242 sgg.

25. Antinoo, favorito di Adriano morto precocemente nel 130 d.C., la cui bara fu calata nelle onde del Nilo, fu considerato non morto, ma scomparso o rapito, come gli eroi dei frammenti precedenti, o come Apollonio di Tiana in Filostrato, *Vita di Apollonio di Tiana*, VIII, 30. In memoria di Antinoo Adria-

no fondò la città di Antinoupolis. Il culto di Antinoo era aspramente criticato da tutti gli apologisti cristiani (testi in Geffcken, 1907, p. 227), fra gli altri da Giustino, *Apologia I*, 29, 4, e da Atenagora, *Ambasceria per i Cristiani*, 30. Si veda, più avanti, il fr. V, 63.

26. L'oggetto del paragone è Antinoo: Schröder, 1939, p. 118.

27. I frr. 37-41 sono riferiti da Origene in modo molto abbreviato: Schröder, 1939, p. 118.

28. Si veda la Prefazione, pp. 30 sg.

29. Il materiale di cui erano fatte le statue. Celso ha forse in mente il frammento di Eraclito citato più avanti nel fr. VII, 62: Bader, 1940, *ad l.*

30. Come attestava Callimaco, *Inno a Zeus*, 8 sg. La critica era comune fra apologisti come Taziano, *Discorso ai Greci*, 27, o Atenagora, *Ambasceria per i Cristiani*, 30. Ma anche un pagano come Luciano, *L'amico della menzogna*, 3, derideva questo culto.

31. Questa frase introduttiva è congetturale.

32. Si veda *Mt.*, 11, *25* e analoghe critiche riportate da Taziano, *Discorso ai Greci*, 33: «Chiacchierano in mezzo alle donne e ai ragazzotti». Anche attorno alla prigione del cristiano Peregrino descritta da Luciano, *La morte di Peregrino*, 12, si affollano «vecchiette vedove e ragazzini orfani». Si veda J.-M. Demarolle, *Les femmes chrétiennes vues par Porphyre*, in «Jahrbuch für Antike und Christentum», 13, 1970, pp. 42 sg.

33. Si veda la Prefazione, p. 22. Origene, *Contro Celso*, II, 50 e 56; II, 58, attesta espressamente che Celso non identifica, ma «assimila» e «paragona» i Cristiani rispettivamente a taumaturghi ambulanti, a lanaioli, ecc.: Pichler, pp. 141 sgg. I frammenti 50

e 55 rappresentano quindi spazi pubblici e privati e modalità di trasmissione di messaggi escatologici e soteriologici *fra cui* quello cristiano. I « mendicanti », gli *agýrtai* collegati originariamente soprattutto con Cibele (si veda, sopra, il fr. I, 9) promettevano salvezza e salute, come anche l'« accattone » Asclepio, *agýrtēs* in Luciano, *Dialoghi degli Dei*, XIII, 1: Lanata, 1967, pp. 41 sg. Sui predicatori itineranti cristiani si veda, da ultimo, Mac Mullen, 1984, pp. 38 sgg.

34. Credulità e superstizione erano debolezze caratteristiche del sesso femminile secondo un'opinione diffusa, di cui un platonico poteva trovare conferma in Platone, *Leggi*, X, 909-910.

35. Si veda la Prefazione, p. 30.

36. Nel corso del II secolo le prescrizioni sulla purezza rituale richiesta a un culto o a un rito si erano estese dai requisiti fisici a quelli morali: Nock, 1928, pp. 70 sg. = pp. 63 sg.; 1939, pp. 171 sg. = pp. 475 sg.

37. *Mt.*, 9, *13*.

38. *Mt.*, 23, *12*.

39. Platone, *Fedro*, 267 c. Che il buon giudice, come il buon medico, dev'essere insensibile alla pietà, era un luogo comune soprattutto stoico: Chadwick, 1947, pp. 47 sg.; Origene, *Commento a Ezechiele*, 8 = *Stoicorum Veterum Fragmenta*, III, 451.

40. Per Celso il male è immanente nel mondo, e non può essere aumentato dall'agire umano (si vedano i frr. IV, 62 e 69); quindi ogni esagerato senso di colpa o di pentimento come quello diffuso fra i Cristiani e imputabile in ultima analisi al loro smisurato antropocentrismo è insensato. Si veda, più avanti, il fr. VI, 15, e Völker, 1928, p. 70.

41. Il testo è incompleto. Dalla confutazione di Origene si evince che Celso definiva questa attitudine dei Cristiani una menzogna blasfema nei confronti di Dio.

42. L'idea contraria, che Dio può tutto, era dei Giudei (si veda, sopra, il fr. II, 77) e dei Cristiani (si veda, più avanti, il fr. V, 14). Per Celso essa è confutata dalla necessità cosmica per cui le cose si ripetono sempre uguali a se stesse: si vedano, più avanti, i frr. IV, 65 e 69, e Andresen, 1955, pp. 67 sg.

43. Secondo Schröder, 1939, pp. xxx sg. e 121, nei capp. 72-77, riferiti da Origene in modo molto abbreviato, Celso introduceva ancora una volta un interlocutore fittizio, un « maestro di dottrina cristiana »: personificazione che doveva ferire in modo molto personale il maestro di cristianesimo Origene.

44. Seguiva forse qualcosa come « insegnamenti triviali »; tutto il testo è lacunoso, e la traduzione congetturale.

45. In tutto questo capitolo parla ancora il maestro, esprimendosi con brevi *lóghia* stilisticamente analoghi a quelli di Cristo in *Mt.*, 10, *17*; 24, *5 sg.*, ecc.: Schröder, 1939, p. 122.

46. Si veda la Prefazione, p. 30.

47. Il paragone con gli ubriachi è comune nella letteratura controversiale e apologetica: si veda ad esempio Aristide, *Apologia*, 16, 6, e i passi citati da Geffcken, 1907, pp. 94 sg.

NOTE AL LIBRO IV

1. A partire da questo frammento, Celso inizia una guerra su due fronti, contro Giudei e Cristiani a un tempo, servendosi di argomentazioni filosofiche

piuttosto che di una polemica con le Scritture. La sezione che inizia qui si conclude con il fr. V, 2: si veda la Nota informativa, p. 47. Nel testo «taluni» (*tinés*) non si riferisce a una setta particolare; tutti i Cristiani condividevano l'opinione che il figlio di Dio fosse *già* sceso sulla terra: Völker, 1928, p. 65; Nock, 1961, p. 585 = p. 933.

2. Qui e nei frammenti 5 e 6 Celso utilizza argomentazioni già usate dagli Epicurei contro la dottrina platonica e stoica della creazione: si veda Cicerone, *La natura degli Dei*, I, 9; Lucrezio, *La natura delle cose*, V, 146 sg.; Cataudella, 1943, pp. 9 sg.

3. Qui, come nel frammento precedente, l'argomentazione di Celso è basata sull'impossibilità di alterare le leggi della natura; essa quindi attinge alla dottrina stoica, che postulava per il cosmo un'unità inscindibile e regolare di cielo e terra, Dei e uomini: Andresen, 1955, p. 93. Nella parte critica, *destruens*, della polemica, Celso utilizza il patrimonio della tradizione filosofica con molta spregiudicatezza. L'espressione «tutto quanto ne risulterà sconvolto», *oichḗsetai tà pánta*, riecheggia Eraclito, fr. 22 A 22 Diels-Kranz, forse attraverso una fonte stoica: Schmidt, 1922, p. 71.

4. Questa frase, come ha visto Keim, 1873, *ad l.* (*contra* Bader, 1940, p. 14) riferisce dottrine soteriologiche cristiane e non il pensiero di Celso. Ho virgolettato per chiarezza, anche se il contesto di Celso forse non era dialogico. Origene ammette di aver omesso qui delle parti, e la sintassi non è chiara.

5. Cfr., più avanti, il fr. VI, 78.

6. La dottrina platonica delle punizioni riservate all'anima dell'Aldilà (si veda, sopra, il fr. III, 16 e nota 10) era stata criticata vivacemente da Epicurei

e Stoici, che la giudicavano incompatibile con una conoscenza illuminata; e questa critica sarebbe stata accolta da tardoplatonici come Porfirio e Proclo. Anche un medioplatonico come Galeno la accettava perché la considerava utile per l'educazione di chi non poteva seguire argomentazioni dimostrative; e in questo senso giudicava positivamente anche le «parabole» dei Cristiani (testi in Walzer, 1949, pp. 57 sgg.). Celso sembra convinto che della dottrina platonica si potesse dare un'interpretazione corretta (si veda, più avanti, il fr. VIII, 49), e che l'aspetto più triviale delle paure e dei terrori fosse da attribuire a una deformazione ciarlatanesca. Egli conosceva quadri terrificanti dell'altro mondo diffusi da varie dottrine catartiche, fra cui quella dionisiaca: si veda F. Cumont, *Lux perpetua*, Paris, 1949, p. 221.

7. Ossia gli Egiziani: si veda, sopra, il fr. I, 20.

8. Per un platonico il *locus classicus* in cui trovava espressione l'antica concezione ciclica dell'«eterno ritorno» era Platone, *Timeo*, 22 c-d; 37 c-39 d. Il termine «conflagrazione», *ekpýrōsis*, è caratteristico della cosmologia stoica; e anche più avanti, nei frr. 65 sgg., Celso mostra alcune coincidenze con lo stoicismo in un quadro fondamentalmente platonico (Schmidt, 1922, p. 70). Quello che Celso rimproverava ai Cristiani è di non riconoscere che alcuni fenomeni apparentemente eccezionali si ripetono sempre uguali in base a una necessità cosmica fondata su una legge di natura: Andresen, 1955, p. 67. Si veda, sopra, il fr. I, 19 e più avanti i frr. 60 e 69.

9. Ossia quelle di Platone, *Fedro*, 246 e; *Fedone*, 78 c; *Repubblica*, II, 380 d-382 e; *Politico*, 269 d. Schmidt, 1922, pp. 69 sgg., sostiene che qui, come più avanti nei frr. 52 sgg. e 62 sgg., Celso attinge alla letteratura manualistica del tempo, e questo è verosimile, anche se non deve essere inteso nel senso che Celso

ha trasportato di peso nel proprio testo del materiale preesistente.

10. Platone, *Repubblica*, II, 382 e, dichiara l'utilità della menzogna solo per i casi di follia e di delirio. Celso aggiunge alla lista la malattia, secondo un luogo comune diffuso in tutta la letteratura antica, e che nel II secolo compare anche in Massimo di Tiro, XIII, 3.

11. A questo punto, comunica Origene, Celso introduceva un dibattito diretto fra Giudei e Cristiani sulla futura o già avvenuta discesa di Cristo. I frr. 20-22 sono molto abbreviati, non hanno conservato la forma dialogica, ed è difficile recuperare il testo originale. Per le tesi qui esposte, si veda, sopra, il fr. I, 49.

12. Sull'interpretazione allegorica dei testi giudaici, si veda la Prefazione, pp. 25 sg.

13. Sui rapporti Mosè-Omero si veda, sopra, il fr. I, 21 e nota. I due giganti figli di Aloeo, Oto ed Efialte, tentarono di raggiungere il cielo ammassando l'uno sull'altro il Pelio e l'Olimpo, e furono uccisi da Apollo: Omero, *Iliade*, V, 385-387 e *Odissea*, XI, 305-320. La storia della torre è in *Gn.*, 11, *1-9*. L'episodio omerico e il racconto biblico erano paragonati fra loro anche in un'opera di propaganda ebraica di controversa datazione, l'*Esortazione ai Greci*, 28, che ovviamente attribuiva la priorità a Mosè: Pépin, 1955, pp. 110 sgg. L'*Esortazione ai Greci* è sicuramente post-celsiana: Vermander, 1972, pp. 36 sgg.; Schwartz, 1973, p. 403.

14. Su Fetonte si veda, sopra, il fr. I, 19.

15. Platone, nel *Fedone*, 69 c, rappresenta le anime dei non-iniziati immerse nel fango dopo la morte; e in *Repubblica*, VII, 533 d, afferma che solo la dialetti-

ca può strappare « l'occhio dell'anima » dal pantano in cui è immersa: si veda M. Aubineau, *Le thème du « bourbier »*, etc., in « Recherches de Science Religieuse », 47, 1959, pp. 185 sgg.

16. Si veda, sopra, il fr. III, 63 e nota 40.

17. Su tutto il passo si veda la Prefazione, pp. 34 sgg.

18. Accetto la ricostruzione del testo proposta da Schröder, 1939, p. 127, che attinge *ándres hoì theophileĩs* dalla ripetizione del passo in *Contro Celso*, IV, 32 (*contra* Bader, 1940, *ad l.*). La convinzione, diffusa nel mondo antico, che gli Ebrei fossero oriundi dall'Egitto, è antica almeno quanto Posidonio, che è la fonte probabile di Strabone, XVI, 2, 35 sgg.; XVII, 2, 5. Sulla sua utilizzazione nella pubblicistica antiebraica si veda, sopra, il fr. III, 5 e nota 4.

19. Cfr. il fr. VII, 36.

20. Le « parole » e i « nomi » sono, come si apprende dalla confutazione di Origene, quelli di Abramo, Isacco e Giacobbe. Tali nomi erano usati nelle invocazioni magiche ed esorcistiche unitamente al nome di Dio; lo attesta Origene nella sua confutazione, e prima ancora Giustino, *Dialogo con l'ebreo Trifone*, 85, 3.

21. I miti più noti sono quelli di Erittonio, re ateniese nato dalla terra su cui Efesto aveva lasciato cadere il proprio seme nel tentativo di violare Atena, e quello degli Sparti, i « seminati », gli antenati dei Tebani nati già in armi da denti di drago seminati nei solchi. Per gli Arcadi si veda Cicerone, *Repubblica*, III, 15, 25; per gli Egiziani Diodoro Siculo, I, 9, 3.

22. Si veda, più avanti, il fr. VI, 78. In *At.*, 26, *26*, Paolo, dopo aver difeso la propria causa davanti ad Agrippa, protesta la verità delle proprie asserzioni

affermando: « E questo non è accaduto in un angolo remoto ».

23. Si veda, più avanti, il fr. 48.

24. Parodia di *Gn.*, 2, *7*.

25. A partire da questo punto e fino al fr. 47 le « storie inverosimili e grossolane » dei Giudei erano esemplificate da Celso attraverso una serie di episodi del *Genesi*. In questa sezione il testo di Celso è molto frammentato entro il contesto di Origene, che qui più che altrove congloba gli spezzoni dell'originale entro la propria polemica.

26. Si vedano, sopra, i frr. I, 19 e 21.

27. Celso equipara la nefandezza dell'incesto fra Lot e le sue figlie (*Gn.*, 19, *30-38*) a quella dell'antropofagia di Tieste il quale, secondo il mito, si era cibato dei propri figli che il fratello Atreo gli aveva offerto segretamente in pasto. Non si trova invece nel *Discorso vero* menzione dei crimini di antropofagia e di incesto comunemente attribuiti ai Cristiani, secondo la testimonianza degli apologisti, col nome di « cene tiestee e unioni edipiche »: si veda Tertulliano, *Alle nazioni*, I, 7, 27, e i passi citati da Schneider, 1968, pp. 35, 127, 165.

28. Il racconto del *Genesi* era stato oggetto, anche prima di Celso, di critiche a cui Filone, nel primo libro delle *Allegorie delle leggi*, aveva opposto la propria interpretazione allegorica (Stein, 1932-33, pp. 211 sgg). Celso respinge l'esegesi di Filone senza nominarlo: si veda la Prefazione, p. 27.

29. Un'opera dialogica perduta di Aristone di Pella, in cui un Giudeo-cristiano, Giasone, discuteva con l'Ebreo alessandrino Papisco nell'intento di mostrare che le profezie ebraiche si adattavano al Cristo. Il dialogo, composto probabilmente non molto

dopo la fine della guerra giudaica sotto Adriano, apparteneva, forse a un livello letterario più basso, a quella letteratura controversiale fra Ebrei e Cristiani, di cui l'esempio più noto è il *Dialogo con l'ebreo Trifone* dell'apologista Giustino: H. Peter, in «Neue Jahrbücher für die klassische Altertumswissenschaft», 1, 1907, pp. 26 sg.

30. A partire da questo punto, e sino alla fine del libro, Celso inizia a contrapporre alla teologia, alla cosmologia e all'antropologia giudaica e cristiana la propria dottrina filosofica. Ovviamente nelle sue argomentazioni c'è molto di manualistico; ma non sembra che si debba individuare un'unica fonte specifica, come propone Schmidt, 1922.

31. Si veda Platone, *Timeo*, 69 c-d.

32. Questo frammento, che non figura in Bader, 1940, è stato identificato da Schröder, 1939, p. 131, e indipendentemente da Chadwick, 1965[2], *ad l.*; si veda anche Andresen, 1955, pp. 17 sg. Celso si riferisce qui ad alcune delle teorie correnti sulla generazione spontanea per confermare il principio secondo cui Dio non ha rapporti diretti con la materia. Di tutte queste forme di *generatio aequivoca* la più famosa era quella delle api: si veda Porfirio, *L'antro delle Ninfe*, 18, e Simonini, 1986, *ad l.*

33. Il pensiero è platonico: si veda *Politico*, 269 c, e più avanti il fr. 69. L'aggettivo *palíntropos* che Celso qui usa per le alterne vicende della materia è forse mutuato da Eraclito, fr. 22 B 51 Diels-Kranz (= 14 [A 4] Colli): si veda Schmidt, 1922, p. 70.

34. Il platonismo non è propriamente una dottrina segreta, ma non fa niente per spianare la strada agli adepti, e spesso interrompe il discorso quando è arrivato al suo punto più alto: si veda Dörrie, 1976, p. 44, e più avanti il fr. VII, 58 in fine.

35. Nel dualismo platonizzante di Celso Dio rappresenta il bene immobile, perfetto ed eterno: si veda, sopra, il fr. 14. Solo la materia è il male, ed è quindi legata al tempo e al divenire ciclico delle cose: oltre ai passi citati nelle note ai frr. 14 e 60, si veda ancora, ad esempio, Platone, *Teeteto*, 176 a. Secondo Dörrie, 1957, p. 265, per i medioplatonici non si dovrebbe, propriamente, parlare di «dualismo», perché il male non ha per nessuno di essi, e in particolare per Celso, un peso ontologico equivalente a quello del bene. Celso è qui sulla via del monismo neoplatonico.

36. Anche se la tesi delle rivoluzioni cicliche della materia nell'esposizione di questo e di altri frammenti (ad esempio VIII, 53) presenta contatti verbali con l'analoga dottrina stoica (Andresen, 1955, pp. 66 sg.), il punto di riferimento forte per Celso è pur sempre il pensiero platonico. Contro l'immanentismo e il monismo stoico, Celso afferma con forza la trascendenza di Dio, e la visione ciclica è limitata alla materia: Schröder, 1939, p. 131; Ullmann, 1976, p. 185. Il *locus classicus* è *Timeo*, 39 d: «Il numero perfetto del tempo ha compiuto l'anno perfetto quando le velocità reciproche di tutte le otto rivoluzioni ritornano al punto iniziale»: si veda Turcan, 1975, pp. 51 sgg.

37. L'espressione è platonica: *Leggi*, X, 903 b. Si veda anche Massimo di Tiro, XLI, 4.

38. Si veda, sopra, il fr. 11.

39. Testo frammentario, traduzione congetturale. Anche nel successivo cap. 72 del *Contro Celso* si può ancora identificare qualche brandello dell'originale celsiano come «passioni umane attribuite a Dio», «opinioni empie». Le argomentazioni che Celso usava qui non erano necessariamente stoiche; la

critica delle passioni era stata fatta propria anche dal medioplatonismo, come si può leggere in Alcinoo, *Didaskalikós*, 32, p. 185, 23 sgg. Hermann: si veda Andresen, 1955, a p. 67, la nota 53.

40. Il riferimento è a Tito e alla distruzione di Gerusalemme nel 70 d.C.

41. Si veda, sopra, il fr. 52.

42. Nei frr. 74-99 Celso polemizza vivacemente con la concezione antropocentrica che da parte cristiana, sulla base di *Gn.*, 1, *26*, era sostenuta ad esempio da Giustino, *Apologia I*, 10, 2; *Apologia II*, 5, 2. La sezione 74-99 è stata definita spesso una «digressione», e si è pensato che Celso fondasse le proprie argomentazioni soprattutto su materiale epicureo. Certo, la critica epicurea contro la tesi antropocentrica è rilevante; ma Celso qui conduce una battaglia coerente con la propria cosmologia e la propria antropologia, che è quella platonica, ad esempio di *Leggi*, X, 902 b, rielaborata nell'Accademia e nel medioplatonismo. Celso difende alcune tesi centrali del suo pensiero su più fronti, quello stoico, quello cristiano e quello giudaico. La tesi stoica che negava la razionalità agli animali e ne affermava la necessaria servitù all'uomo era stata difesa anche da Filone, in un dialogo conservato solo in versione armena, *Alessandro ovvero se gli animali privi di ragione possiedano la ragione* (Chadwick, 1947, p. 36). Contro gli Stoici, la tesi affermativa era stata sostenuta dai Neoaccademici e dal medioplatonico Plutarco, soprattutto nel suo *La solerzia degli animali*, ripreso in gran parte dal neoplatonico Porfirio nel III libro del trattato *Sull'astinenza* (si veda l'edizione commentata di J. Bouffartigue e M. Patillon, Paris, 1979). Celso si muove quindi entro una linea interna al platonismo. La tesi della ragionevolezza degli animali è illustrata nei suoi rappresentanti di età imperiale da Dierauer, 1977, pp. 253 sgg.

43. *Áloga*. Era la denominazione stereotipa e come tale usata da Celso, che però attribuisce agli animali vari gradi di razionalità: si veda, più avanti, il fr. 84, e le argomentazioni di Porfirio, *Sull'astinenza*, II, 2 sgg.

44. Si veda, più avanti, il fr. V, 6.

45. Celso attinge qui a una serie di luoghi comuni, come si evince da Cicerone, *La natura degli Dei*, II, 53, 133, dove è sostenuta la tesi opposta.

46. Come sempre nei momenti più vivaci della polemica Celso, nello stile della diatriba, introduce un avversario fittizio: Schröder, 1939, p. 134.

47. Omero, *Odissea*, IX, 109 (trad. Calzecchi Onesti).

48. Il verso è tratto da Euripide, *Le Fenicie*, 546.

49. L'argomentazione risale, in ultima analisi, a Protagora: si veda Platone, *Protagora*, 320 d-321 c, con Dierauer, 1977, p. 48.

50. L'esempio delle api e delle formiche era classico in tutto il mondo antico, almeno a partire da Platone, *Fedone*, 82 b, e da Aristotele, *Politica*, I, 2, 1253 a, 7 sgg.: si veda Dierauer, 1977, pp. 35, 71, 125. Secondo M. Wellmann, *Der Physiologos*, in «Philologus», Supplementband 22, 1, Leipzig, 1930, pp. 6 sgg., Celso aveva attinto le storie di animali che racconta in questo e nei successivi frammenti dall'opera di Giuba, re di Mauretania (morto nel 23 d.C. ca.) che fu una delle fonti anche della *Storia naturale* di Plinio: si veda *ibid.*, XI, 23, per le storie delle api.

51. Con questo «elogio delle formiche», come lo chiama Origene, si possono confrontare Plutarco, *La solerzia degli animali*, 11, 967 d sgg. e Plinio, *Storia naturale*, XI, 109 sg.

52. Si veda Cleante, presso Plutarco, *La solerzia degli animali*, 11, 967 e = *Stoicorum Veterum Fragmenta*, I, 515.

53. Ironicamente, per rivendicare, contro gli Stoici, alle formiche la ragione, Celso si serve di una terminologia stoica: per la «compiutezza di ragione» si veda *Stoicorum Veterum Fragmenta*, II, 477; per le «nozioni comuni», *ibid.*, II, 83; per la definizione tripartita del linguaggio, *ibid.*, II, 166.

54. La piccolezza della terra rispetto al cosmo, se contemplata da un'anima ascesa verso il cielo, è un luogo comune del pensiero ellenistico e romano, sfruttato ironicamente da Luciano nell'*Icaromenippo*.

55. Come Tiresia e Melampo (Omero, *Odissea*, X, 492 e XV, 225) di cui fa menzione, in un contesto analogo a quello di Celso, Porfirio, *Sull'astinenza*, III, 3, 6. Uccelli divinatori per eccellenza erano l'aquila, la cornacchia, la rondine.

56. Celso si differenzia in ciò dagli Stoici, secondo cui gli animali mantici non possedevano nessuna conoscenza, ma erano solo guidati dagli Dei ad assumere un comportamento da cui gli uomini potessero desumere il futuro: si veda *Stoicorum Veterum Fragmenta*, II, 1210 e 1213, con Dierauer, 1977, p. 242.

57. Filostrato, *Vita di Apollonio di Tiana*, IV, 3, racconta che a Efeso il suo eroe, dalle strida di un passero, comprese che era stato rovesciato del grano in un certo punto, e che il passero convocava i suoi compagni. Apollonio ne deduceva che quegli uccelli avevano un senso della comunità maggiore di quello umano. L'aneddoto è ripreso da Porfirio, *Sull'astinenza*, III, 3, 6.

58. L'intelligenza degli elefanti era proverbiale a partire da Aristotele, *Storia degli animali*, IX, 6, 630

b, 20 sg. La fedeltà al giuramento era rivendicata loro da Plinio, *Storia naturale*, VIII, 1 sg., e da Dione Cassio, XXXIX, 38.

59. L'affermazione, che diventa in seguito un luogo comune, si trova per la prima volta in Aristotele, *Storia degli animali*, IX, 7, 612 b, 35 sg. Si veda ancora Porfirio, *Sull'astinenza*, III, 23, 1.

60. La storia della fenice era diffusissima in tutto il mondo antico a partire da Erodoto, II, 73.

61. Il leone, l'aquila e il delfino erano tre delle migliori forme di incarnazione secondo il trattato ermetico *Kórē Kósmou*, XXIII, 42: si veda *Corpus Hermeticum*, IV, pp. 13-14 Nock-Festugière. Ringrazio Karin Alt per questa segnalazione.

62. Questo frammento si riconnette, «ad anello» (si veda la Nota informativa, pp. 46 sg.) con il fr. 74.

NOTE AL LIBRO V

1. Chiude «ad anello» la sezione iniziata in IV, 2. La contraddizione con altri passi del *Discorso vero*, in cui Celso rappresenta semidei ed eroi che si mostrano sulla terra a scopi filantropici (si vedano, sopra, i frr. III, 22 sgg.) è solo apparente; l'epifania degli Dei e degli eroi, come la conosceva la religiosità pagana, non comportava in nessun modo l'incarnazione: Nock, 1961, pp. 585 sgg. = pp. 933 sgg.

2. Sulla demonologia di Celso si vedano, più avanti, i frr. VII, 68; VIII, 2 e 55.

3. Si veda, sopra, il fr. I, 26, e per l'angelologia ebraica Michl, 1962, coll. 60 sgg.

4. Per Celso i «messaggeri» autentici, quelli che non riservano i loro annunci e le loro profezie a un

unico popolo o a una setta oscura (si vedano, più avanti, i frr. V, 41; VI, 78), ma dispiegano, «rivelano» a tutti il vero messaggio su Dio, sono in primo luogo e per eccellenza gli astri, Dei visibili come nella teologia cosmica di Platone: si veda *Timeo*, 34 b, 39 e, 40-41, 92 c; *Leggi*, X, 886 d; XII, 950 d, 967 a-e; Pépin, 1964, pp. 128 sgg.

5. La tesi della divinità del cosmo e delle sue parti era anche stoica: si veda Pépin, 1964, pp. 131 sgg. Ma degli Stoici Celso non condivide l'immanentismo; sono gli astri, Dei visibili, ad assicurare la regolarità dei fenomeni naturali, che non può essere attribuita al Dio iperuranio, privo di contatti con la materia: si veda, sopra, il fr. IV, 75, e Andresen, 1955, pp. 99 sg.

6. Si veda, ad esempio, *Sal.*, 17, *4*.

7. Si vedano più avanti, i frr. VII, 32; VIII, 49.

8. La resurrezione dei morti era negata già da «taluni» membri della comunità di Corinto, come si legge in Paolo, *1 Cor.*, 15, *12*. Fra gli Ebrei era rifiutata ad esempio dai Samaritani e dai Sadducei: si veda A. Oepke, *s.v.* *«anístēmi»*, in G. Kittel-G. Friedrich, *Grande Lessico del Nuovo Testamento* (trad. it.), Brescia, 1965, I, col. 993; e fra i Cristiani dagli Gnostici, che postulavano solo una resurrezione dell'anima come recupero dell'Io autentico: si veda Puech, 1952, pp. 282 sgg. Più ancora che dall'impossibilità logica, Celso appare colpito dall'aspetto moralmente ripugnante di quella «voce della carne» che è la teoria della resurrezione. L'*anásta-sis*, la resurrezione dei morti, appariva così stravagante a un osservatore antico che alcuni filosofi stoici ed epicurei che discutevano ad Atene con Paolo scambiarono questa *anástasis* con una Dea: si veda *At.*, 17, *18 sg.*, con A. Oepke, *s.v.* «Auferstehung II», in *RAC*, I, 1950, col. 932.

9. Dio non può fare l'impossibile, l'onnipotenza di Dio non può contraddire la regolarità delle leggi di natura di cui Dio stesso è iniziatore e garante. Lo sosteneva la Nuova Accademia contro l'opinione contraria degli Stoici (si veda ad esempio Cicerone, *La natura degli Dei*, III, 39, 92); lo ripetono nel II secolo d.C. Galeno nella sua critica della cosmologia mosaica e Alessandro di Afrodisia, il commentatore di Aristotele, nel suo libro *Sul fato* (testi in Walzer, 1949, pp. 26 sgg.; Pépin, 1964, pp. 444 sgg.); lo avrebbe ripetuto con rinnovato vigore, nel secolo successivo, Porfirio, *Contro i Cristiani*, fr. 94 von Harnack. Del resto l'idea della resurrezione creava imbarazzo anche in alcuni neoplatonici cristiani: si veda Whittaker, 1981, p. 56 e nota 20.

10. Eraclito, fr. 22 B 5 Diels-Kranz (= 14 [A 21] Colli).

11. Il *nómos*, l'insieme delle convinzioni ereditate dagli antichi e trasformate in istituzioni positive, ha un valore fondante non solo in virtù della tradizione, ma anche perché corrisponde all'ordine cosmico garantito dai «messaggeri», dai «demoni», dai «supervisori»: si vedano, più avanti, i frr. VII, 68; VIII, 28, e Andresen, 1955, pp. 193 sgg., 217. Il discorso si muove a livello religioso; ma indubbiamente qui come altrove, soprattutto nell'VIII libro, Celso presuppone che chi distrugge le tradizioni nazionali attacca contemporaneamente la stabilità dell'Impero: Petersen, 1935, p. 80, e Badewien, 1978, p. 39.

12. All'origine divinità tebana, Ammone aveva un oracolo nel tempio di Siwa noto a tutto il mondo greco, la cui fama si accrebbe dopo che fu visitato da Alessandro Magno.

13. Erodoto, II, 18.

14. Anche tutte queste notizie sono tratte da Erodoto, rispettivamente II, 29; III, 8; II, 42; II, 28 e 59.

15. Secondo Tacito, *Storie*, IV, 81, il culto fu istituito da Tolomeo I.

16. La fonte è sempre Erodoto, II, 42 e 69; II, 41 e 47.

17. *Ibid.*, I, 216; IV, 26.

18. Fr. 169 Snell-Maehler.

19. Erodoto, III, 38.

20. L'asocialità era frequentemente rinfacciata agli Ebrei, assieme alla viltà, e all'incapacità di contribuire con proprie invenzioni al progresso umano: si veda per tutti Giuseppe Flavio, *Contro Apione*, II, 148.

21. Si veda, sopra, il fr. I, 21.

22. Erodoto, I, 131.

23. Gli Dei vanno invocati con qualunque nome essi preferiscono: lo affermava Platone, *Cratilo*, 400 e, e lo attestano molti passi della poesia greca raccolti da Norden, 1913, pp. 145 sg.; si veda anche, sopra, il fr. I, 24. Tra il I e il II secolo d.C. la convinzione che la potenza divina era unica, sotto qualsiasi nome, era condivisa tanto nel mondo greco quanto in quello latino, tanto da Dione Crisostomo quanto da Apuleio: si veda Mastrandrea, 1979, pp. 184 sg. Per Altissimo si veda, sopra, il fr. II, 74; Zen è la forma poetica di Zeus; Adonai, « Mio signore », e Sabaoth, « Dio degli eserciti », sono due epiteti del Dio ebraico che ricorrono spesso congiuntamente; per Amun e Papeo, si veda Erodoto, rispettivamente II, 18 e 42; IV, 59.

24. Ancora Erodoto, II, 36 e 104; si veda, sopra, il fr. I, 22.

25. Sul vegetarismo pitagorico si veda W. Burkert, *Weisheit und Wissenschaft. Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon*, Nürnberg, 1962, pp. 167 sgg., 192 sgg.

26. Si veda, più avanti, il fr. VIII, 69.

27. Celso drammatizza l'opposizione fra Giudei e Cristiani nello stile della diatriba. Anche Porfirio, *Contro i Cristiani*, fr. 26 von Harnack, inscena un «coro» di discepoli.

28. Si veda, sopra, il fr. I, 26.

29. Origene afferma espressamente di aver anticipato questo frammento nel suo capitolo 33.

30. Il «corifeo» dei Cristiani è «iniziatore» solo di rivolta (si veda, più avanti, il fr. VIII, 14); il vero «iniziatore» (*archēghétēs*) è solo Dio (si veda, sopra, il fr. 14).

31. Si veda la Nota informativa, pp. 49 sg. Con questa ammissione strumentale, Celso intende evidenziare le contraddizioni interne al racconto biblico ed evangelico: Andresen, 1955, pp. 100 sgg. Le antiche fonti cristiane che denominavano Cristo *ánghelos* in Andresen, 1955, a p. 102, la nota 38, e ovviamente in Barbel, 1964[2]. Si veda soprattutto Giustino, *Dialogo con l'ebreo Trifone*, 56 e 59; 113 e 126.

32. Celso si riferisce, direttamente o indirettamente, al *Libro di Enoch*, 6-10; 47-49 (si veda l'edizione del testo greco in A. Black, *Apocalypsis Enochi graece*, Leiden, 1970, pp. 21-26, per i capp. 6-10). Questo testo ebbe una notevole diffusione nell'Egitto romano: si veda M. Philonenko, *Une allusion de l'Asclepius au livre d'Hénoch*, in J. Neusner, a cura di, *Christianity,*

Judaism and Other Graeco-Roman Cults, Leiden, 1975, II, pp. 161-163.

33. Le due versioni si trovano in *Mt.*, 27, *2*; *Mc.*, 16, *5* e rispettivamente in *Lc.*, 24, *4*; *Gv.*, 20, *12*. Questo è il solo passo in cui Celso esercita sul testo dei Vangeli un tipo di critica filologica come quella caratteristica del *Contro i Cristiani* di Porfirio (Geffcken, 1907, p. 259). Per la conoscenza di Giovanni, si veda Völker, 1928, a p. 83, la nota 19.

34. Si veda, sopra, il fr. IV, 22 e più avanti, il fr. VII, 18.

35. Celso allude al dualismo gnostico fra il Dio assoluto e trascendente, privo di contatti con la materia, e il « demiurgo » artefice del cosmo: si veda, più avanti, il fr. VI, 28 e nota.

36. Si veda Giustino, *Apologia I*, 26, 5 sg.; Tertulliano, *Contro Marcione*, I, 14.

37. L'espressione è probabilmente ironica, come suggerisce un confronto con il fr. IV, 23. Sembra escluso che per Celso « grande chiesa » significhi la Chiesa cattolica, di cui in tutto *Il discorso vero* egli non mostra conoscenza, mentre il mondo dei Cristiani è per lui essenzialmente un mondo di sètte: Völker, 1928, pp. 94 sgg.

38. Si veda, più avanti, il fr. VI, 60 e nota 67. Anche secondo la cosmogonia stoica a ogni conflagrazione Zeus si ritirava in se stesso: si veda ad esempio Seneca, *Lettere*, 9, 16 e Chadwick, 1947, p. 48. Celso sta come spesso combattendo su due fronti.

39. Si veda, sopra, il fr. 54.

40. Secondo gli Gnostici esistevano tre classi di esseri: gli « ilici », sprofondati nel corpo e senza speranza; gli « psichici », che possedevano la fede e

potevano salvarsi con le opere; e infine i «pneumatici», che possedevano l'intelletto e si salvavano comunque, anche senza le opere: si veda Puech, 1933, p. 194. «Psichici» e «pneumatici» erano dunque, come dice Nock, 1964, p. 260 = p. 944, «uomini con l'anima» e «uomini con la superanima».

41. Si tratta, secondo Origene, *Contro Celso*, V, 61 e 65, degli Ebioniti.

42. Una setta di Sibillisti non è altrimenti nota. Celso pensava probabilmente agli *Oracoli sibillini*, per cui si veda il fr. VII, 53 e nota 57.

43. A Simone mago gli eresiologi antichi facevano risalire tutto lo gnosticismo: si veda ad esempio Ireneo, *Contro le eresie*, I, 23, 2, e Puech, 1934-35, p. 179 e note. Per Elena si veda O. Quispel, *Gnosis als Weltreligion*, Zürich, 1951, pp. 45 sgg.

44. Marcellina era una discepola di Carpocrate, il grande Gnostico cristiano; essa visitò Roma e vi fece proseliti: Ireneo, *Contro le eresie*, I, 25, 6.

45. Salomè era nominata nel *Vangelo secondo gli Egiziani*, come comunica Clemente Alessandrino, *Stromati*, III, 45 e 63; III, 66 e 92. Si veda anche Puech, 1957, p. 365.

46. I seguaci di Mariamme (forse Maria Maddalena) potrebbero essere gli Ofiti: si veda Chadwick, 1965², *ad l.*

47. Le dottrine di Marcione, espulso dalla chiesa fin dal 144, sono note soprattutto attraverso il *Contro Marcione* di Tertulliano.

48. Si veda, sopra, il fr. III, 36. Celso abitualmente critica nei suoi avversari la contraddittorietà o l'assurdità del pensiero teologico, e non l'immoralità

della vita privata o comunitaria, come faceva l'opinione comune che contestava ai Cristiani infanticidii, incesti e altre atrocità (si veda, sopra, il fr. IV, 45 e nota 27). Ma egli sembra conoscere l'amoralismo e anche il libertinaggio programmatico praticato da varie sètte di Gnostici che, in quanto « penumatici », salvati sempre e comunque sulla sola base della conoscenza, gettati sulla terra da un Dio ostile, consideravano lecito qualunque atto, anche il più immorale: si veda ad esempio Ireneo, *Contro le eresie*, I, 6, 2; Puech, 1960, pp. 134 sgg. e 1952, pp. 284 sgg.

49. Lo spirito del cristianesimo è per Celso, sempre e comunque, spirito di rivolta, verso l'esterno e verso l'interno: si vedano, sopra, i frr. III, 5-10, e più avanti i frr. VIII, 2 e 14-15; VIII, 49: Andresen, 1955, pp. 218 sgg.

50. Secondo Ireneo, *Contro le eresie*, I, 25, 6, e altri autori citati da Chadwick, 1965[2], *ad l.*, i Carpocraziani marchiavano i loro discepoli con un segno apposto nella parte interna del lobo dell'orecchio destro.

51. Questo epiteto risultava oscuro già a Origene.

52. In Omero, *Odissea*, X, 239, è Circe che trasforma i marinai di Odisseo in porci.

53. Paolo, *Gal.*, 6, *14*.

54. Che non sono necessariamente soltanto gli apologisti: così Pichler, 1980, a p. 326, la nota 136, Contro Andresen, 1955, pp. 38, 154 sg., 217.

55. Si veda, sopra, il fr. 33.

56. Si veda, sopra, il fr. III, 14. I « princìpi », le *archaí* di cui parla qui Celso, considerando il cristianesimo come una forma di filosofia mancata,

sono i punti fondamentali della dottrina platonica, le *archaí* di cui parla Alcinoo, *Didaskalikós*, 8-11, pp. 162 sgg. Hermann: così Pichler, 1980, p. 153.

57. Si veda la Nota informativa, pp. 47 sg.

NOTE AL LIBRO VI

1. L'originale di Celso, come si desume da Origene, era in questo punto più articolato, e probabilmente includeva citazioni scritturali confrontate con i testi platonici.

2. Mi scosto dal testo di Bader, 1940, accettando la ricostruzione di Schröder, 1939, p. XXI; si veda anche Wifstrand, 1942, p. 27. Gli imperativi concessivi che si leggono in Bader sono di Origene; in Celso va restituito l'indicativo. Il testo platonico è *Lettera VII*, 341 c-d. Lo stesso passo è citato da Giustino, *Dialogo con l'ebreo Trifone*, 8, 1: Andresen, 1952-53, pp. 165 sg.

3. 341 d. In questo frammento e nei successivi 7-9, il testo di Celso è conservato solo parzialmente, alcune citazioni platoniche sono abbreviate, altre omesse. Le frasi di trapasso sono quasi sempre congetturali. Qualche parola isolata identificata da Bader come appartenente all'originale è stata omessa.

4. Platone, *Lettera VII*, 344 b.

5. *Ibid.*, 341 e.

6. *Lógos alēthḗs*: si veda la Prefazione, p. 9.

7. Platone, *Lettera VII*, 342 a-b.

8. Celso sembra conoscere qualche antica formula di professione della fede, come quella tramandata

da Hermas, *Il pastore*, Comandamento 1, 1: « Per prima cosa credi che Dio è uno solo »: Norden, 1913, pp. 263 sgg.

9. Si veda *Mt.*, 9, *22*, e la Prefazione, pp. 30 sg.

10. In tutto il frammento il testo è incerto, la traduzione congetturale.

11. Si veda, sopra, il fr. I, 9 e nota 16.

12. Si vedano sopra, i frr. I, 27; III, 44 e 50; III, 55 e 59; III 74-75.

13. Eraclito, frr. 22 B 78-79 Diels-Kranz (= 14 [A 40-41] Colli).

14. 20 d.

15. Platone, *Leggi*, IV, 715 e-716 a. Il comportamento penitenziale del Cristiano è descritto nel trattato *Sulla penitenza* di Tertulliano.

16. Il passo evangelico è *Mt.*, 19, *24*, citato da Celso con qualche variante; quello platonico *Leggi*, V, 743 a.

17. Testo incerto, traduzione congetturale.

18. Platone, *Lettera II*, 312 e-313 a. Del testo di Celso che introduceva la citazione non rimane pressoché nulla.

19. Anche nei frr. 18-21 il testo è molto abbreviato da Origene. Bader, 1940, *ad l.*, pensa di poter identificare nel *Contro Celso*, VI, 19-20, qualche ulteriore frammento di testo celsiano, amalgamato entro la confutazione di Origene. È difficile recuperare la dizione originale di Celso; ma sembra indubbio che in questa sezione del *Discorso vero* dovesse comparire una citazione da Platone, *Fedro*, 247 c, dove è descritto il « luogo iperuranio » che secondo Celso sarebbe stato il modello del Dio iperuranio posto dai

Cristiani nell'ottavo cielo e non nel settimo, come facevano gli Ebrei. Per il Dio iperuranio dei medioplatonici si veda Alcinoo, *Didaskalikós*, 28, p. 181, 36 Hermann, e Festugière, 1954, p. 4.

20. *Fedro*, 248 c; *Timeo*, 41 d-42 e; per l'interpretazione si veda Turcan, 1975, pp. 47 sgg.

21. Ancora un frammento abbreviato da Origene, che attesta di aver tralasciato perché a suo avviso inutili le spiegazioni che Celso offriva della liturgia mitraica. Mithra era un'antica divinità iranica il cui culto si era particolarmente diffuso in età ellenistica e altoimperiale. Nei misteri di Mithra, che si celebravano in antri, l'iniziato doveva probabilmente compiere un percorso simbolico, raffigurato nella scala a sette porte. Per uscire dal ciclo delle vicissitudini terrestri, e tornare a contemplare, di là dal cielo delle stelle fisse, il «luogo iperuranio» della felicità celeste, l'anima doveva partecipare alle rivoluzioni celesti fino ad aver compiuto il ciclo di un Grande Anno, dopo una serie di reincarnazioni che coincidevano «con un determinato numero di rivoluzioni siderali, per l'appunto quelle il cui "simbolo" veniva proposto alla meditazione dei misteri mitraici»: Turcan, 1975, p. 54.

22. L'ordine dei pianeti nel simbolo mitraico non era quello diffuso nelle convinzioni astronomiche del mondo antico, ma quello corrispondente ai giorni della settimana. Celso doveva dare una motivazione di questo ordine, facendolo risalire a «rapporti musicali» di origine pitagorica. «Perché, in una visione pitagorica, l'intervallo di quarta corrisponde all'accordo che, in musica, ha maggiore autorità, basta applicarlo alla gamma dell'eptacordo planetario, partendo da Saturno. Da questo astro al terzo che lo segue scendendo verso la terra (ossia al quarto contando Saturno, *dià tessárōn*) si arriva

al sole; poi alla luna; poi continuando sul cerchio planetario, a Marte, e così via in senso orario. È vero che in questo caso si ritrova l'ordine dei giorni della settimana. Ma basta girare, seguendo la stessa progressione aritmetica, in senso inverso per ottenere l'ordine della scala mitraica: Saturno, Venere, Giove, Mercurio, Marte, luna, sole»: Turcan, 1975, pp. 58 sg. Si veda anche U. Bianchi, *La tipologia storica dei misteri di Mithra*, in *ANRW*, II, 17, 4, 1984, p. 2122. Una concezione analoga si ritrova in Porfirio, *L'antro delle Ninfe*, 6 e 23: si veda Simonini, 1986, *ad l.*

23. In questo frammento e nei seguenti il testo è abbreviato e lacunoso. Su Persiani e Cabiri si veda, sopra, il fr. I, 14 e nota 19.

24. Giustino, *Dialogo con l'ebreo Trifone*, 70 e 78, aveva constatato alcune analogie di forme cultuali fra l'eucarestia cristiana e la liturgia mitraica, come la presenza del pane e del calice. Secondo Andresen, 1955, pp. 365-367, Celso polemizza qui con Giustino senza nominarlo. L'iniziazione che Celso dice «cristiana» è quella degli Ofiti, una setta gnostica che venerava un Dio-serpente (greco *óphis*) ritenuto superiore al Cristo. Il sistema degli Ofiti è noto soprattutto in base a queste citazioni di Celso, alla discussione di Origene, e a Ireneo, *Contro le eresie*, I, 30.

25. Il diagramma degli Ofiti era più complesso, come si deduce dal commento di Origene; Celso ne descriveva solo la parte più direttamente paragonabile al simbolo mitraico; oppure Origene ha abbreviato il testo. Celso descrive la parte del diagramma che raffigura la regione terrestre, cinta dal grande serpente Leviatano, l'anima del tutto, il signore di questo mondo (si veda *Is.*, 27, *1*; *Gb.*, 3, *8*; *Ez.*, 32, *2*). I sette cerchi concentrici sono le sfere dei sette

pianeti, di cui nel fr. 30 Celso indica i simboli. Come attesta Origene, che conosceva un diagramma diverso e forse più completo, al di sotto di essi c'era la cerchia dell'aria (Behemoth) e al centro c'era la terra, che una striscia divideva in due parti, una superiore e una inferiore, il Tartaro. La liberazione della parte spirituale dell'uomo avveniva secondo gli Ofiti quando questi lasciava il corpo nel Tartaro, ascendendo prima attraverso la cerchia di Behemoth, e poi attraverso le sfere dei sette arconti (si veda Leisegang, 1941³, pp. 169 sgg.). La convinzione che il mondo fosse circondato da un grande serpente che si mordeva la coda, l'Ouroboros, era comune a molti testi religiosi, magici, alchemici: si veda Chadwick, 1965², *ad l.*

26. Nella cerimonia di iniziazione, in cui l'iniziante era chiamato «padre» e l'iniziato «giovane» o «figlio», il sigillo (*sphraghís*) non era l'acqua, come nel battesimo cristiano che gli Ofiti rifiutavano, ma l'unzione con l'olio, come spesso fra gli Gnostici: Bousset, 1907, pp. 297 sgg. L'«albero della vita» è l'ulivo: Moraldi, 1984, pp. 164 sgg., con particolare riferimento al *Vangelo di Filippo*. Si veda, più avanti, il fr. VIII, 15 e nota 9.

27. I commentatori vedono di solito uno iato fra questa proposizione e la precedente, perché non appare chiaro il rapporto fra il momento dell'iniziazione e il riferimento agli arcontici. Ma se l'unzione è escatologica, è datrice di vita, si può intuire che il *chrīsma* sia da connettere ai modi di superare gli arconti guardiani, cui erano affidati i sette pianeti attraverso le cui cerchia l'anima dopo la morte raggiungeva la sfera della luce. L'ultimo arconte è anche il capo di tutti gli altri, è Jaldabaoth o Saturno: si veda la nota successiva.

28. L'«arconte degli arcontici» era dunque identificato dagli Ofiti noti a Celso con il serpente del

Paradiso terrestre (*Gn.*, 2, *17*; 3, *5* e *14*). In altre sètte gnostiche, con il nome non ebraico di Jaldabaoth, era spesso identificato con il Dio creatore dell'Antico Testamento (Ireneo, *Contro le eresie*, I, 30, 5 sgg.; Bousset, *s.v.* «Gnostiker», in *RE*, VII, 1, 1912, col. 1537), il «demiurgo» di questo mondo che era il vero Dio «maledetto», mentre il serpente elargiva la conoscenza del bene e del male: Puech, 1952, a p. 263, la nota 26.

29. L'epiteto corrisponde alla nomenclatura sia della diaspora che della storiografia greca: fonti in Andresen, 1955, a p. 101, la nota 36.

30. *Gn.*, 8, *17*; 9, *1* e *7*; 12, *2-3*, ecc.

31. Si veda, sopra, il fr. V, 14.

32. Si veda, più avanti, il fr. VII, 18.

33. Mentre Celso dà solo quest'ultimo nome, Origene, *Contro Celso*, VI, 30 e 31, ne fornisce due liste diverse, rispettivamente: 1. Michael, Suriel, Raphael, Gabriel, Thauthabaoth, Erathaoth, Thaphabaoth o Onoel; 2. Jaldabaoth, Jao, Sabaoth, Astaphaios, Adonaios, Aioleus, Horaios. Questa seconda lista coincide con quella di Ireneo, *Contro le eresie*, I, 30, 5, ma altri autori ne tramandano altre parzialmente diverse: si veda Bousset, *s.v.* «Gnostiker», in *RE*, VII, 1, 1912, col. 1537.

34. Il testo è stato inteso nel senso che gli iniziati, via via che procedevano nei vari gradi della conoscenza, venivano chiamati con i nomi dei vari arconti, o ne assumevano una maschera rituale (Bousset, *s.v.* «Gnostiker», in *RE*, VII, 1, 1912, col. 1538), come sembra accadesse anche nelle iniziazioni mitraiche: si veda Simonini, 1986, pp. 157 sg.

35. Prunico, la vergine «dissoluta», è nei sistemi gnostici la forma decaduta, mondana, della Madre,

della *sophía* verginale e trascendente, della *sophía* identificabile, secondo taluni Ofiti, con il Serpente (Ireneo, *Contro le eresie*, I, 30, 15), secondo altri con lo stesso *pneũma*, con lo Spirito Santo, che presso quasi tutte le sètte gnostiche assumeva una forma femminile con i nomi di Achamaoth, Sophia, Prunico, ecc.: si veda Ireneo, *Contro le eresie*, I, 30, 3 sgg. (parzialmente tradotto in A. Orte, a cura di, *Il Cristo*, Milano, 1985, I, pp. 203 sgg.).

36. Si veda, sopra, il fr. 27, e Giustino, *Dialogo con l'ebreo Trifone*, 87.

37. Celso si riferisce qui al diagrammma nella sua forma più completa, descritta da Origene in *Contro Celso*, VI, 38; nella parte più esterna che rappresentava il regno di Dio c'erano due cerchi concentrici, il più esterno dei quali portava la scritta «padre» e il più interno «figlio»: si veda Leisegang, 1941[3], p. 169.

38. Si vedano, sopra, i frr. I, 6 e 68; I, 71.

39. Erodoto, IV, 59.

40. È difficile stabilire a quale tipo di letteratura si faccia qui riferimento.

41. Questo Dionigi potrebbe essere il musico citato da Porfirio nel *Commento agli armonici di Tolomeo*, 219: si veda la voce «Dionysios 150», in *RE*, V, 1, 1903, col. 993.

42. Sull'enigma si veda la Prefazione, pp. 26 sg.

43. Si veda, sopra, il fr. II, 49, e per il sostanziale monoteismo di Celso, più avanti, il fr. VIII, 11.

44. «Celso rimprovera alla teologia cristiana di non essersi limitata alla nozione del demone punito e incapace di nuocere, ma di essersi inventata un Satana che, anche dopo la punizione, continua a tormentare il figlio di Dio»: Pépin, 1976[2], p. 452.

45. Eraclito, fr. 22 B 80 Diels-Kranz (= 14 [A 7] Colli).

46. Ferecide, fr. 7 B 4 Diels-Kranz. La citazione (indiretta) finisce qui, e quel che segue va attribuito a Celso: si veda H.O. Schröder, in «Hermes», 74, 1939, pp. 108 sg. Al mito di Ophioneus e delle lotte fra Dei allude anche Massimo di Tiro, IV, 4 g. Ogeno è Oceano.

47. Si veda Esiodo, *Teogonia*, 617-735, e Plutarco, *Iside e Osiride*, 49, su cui Pépin, 1976[2], pp. 181-184.

48. Platone, *Timeo*, 69 b-c.

49. I passi di Omero sono rispettivamente *Iliade*, II, 590 sg. e XV, 18-24. Nel primo, Efesto si rivolge a Era sua madre per consigliarle ubbidienza a Zeus; nel secondo è Zeus che, per ricondurre all'ubbidienza la sposa, le ricorda la memorabile punizione a lei già inflitta. Entrambi i passi erano stati interpretati allegoricamente già dagli Stoici, anche se in modo diverso da Celso: Pépin, 1976[2], pp. 160 sgg., 450 sg.

50. Ferecide, fr. 7 B 5 Diels-Kranz. Arpie e Thyella: Esiodo, *Teogonia*, 267; un Dio gettato da Zeus nel Tartaro: *ibid.*, 868.

51. Sul peplo offerto ad Atena nelle Panatenee erano rappresentate scene della Gigantomachia.

52. Si veda, sopra, il fr. I, 6 e note. Questo capitolo, come anche V, 34, nella sua lunghezza, nella ricchezza delle citazioni, nell'articolazione del discorso, dà un'idea di quello che doveva essere l'autentico stile di Celso: si veda la Nota informativa, p. 45.

53. Ossia Platone, *Timeo*, 30 b, 34 a-b, 92 c. «Celso confronta la designazione del cosmo come "figlio di Dio" e come essere preesistente presso i Greci con la teologia dei suoi oppositori, che parlavano anch'essi

di un "figlio di Dio" come di un essere preesistente presso Dio. La cristologia è sempre un prestito dalla filosofia greca»: Andresen, 1955, p. 86. Sul «figlio di Dio» si veda anche Puech, 1952, a p. 247, la nota 9, e, sopra, il fr. I, 50 e nota 36.

54. Accetto la proposta di Schröder, 1939, pp. 151 sg., che suggerisce di vedere in *kaì ḗítheon* della tradizione, che non dà senso, una dittografia alterata (*kaì kaì theón*).

55. Si veda la Prefazione, p. 25.

56. *Comicorum Atticorum Fragmenta* (Koch), III, Adespota 42, p. 406.

57. Celso elencava qui varie opinioni divergenti, come afferma senza citarle Origene. Il testo è incompleto.

58. Si veda, sopra, il fr. 27.

59. Si veda la Prefazione, p. 21.

60. Celso si riferisce a dottrine gnostiche: «stranieri» sono per lo gnostico il mondo, la realtà terrena: Puech, 1955-56, pp. 232 sgg.

61. Celso si richiama a tesi prevalentemente ofite: si veda Ireneo, *Contro le eresie*, I, 7, 1 sgg.; I, 36, 6 sgg.

62. Si veda, più avanti, il fr. VIII, 21.

63. In questa sezione Celso polemizza contro tesi prevalentemente marcionite: si veda Ireneo, *Contro le eresie*, I, 27, 3; IV, 33, 2.

64. *Skýbala*. Il termine ricorre in Paolo, *Fil.*, 3, *8*, ma in altro significato. Celso forse non attinge qui a Paolo, ma alla tradizione orale degli Gnostici: Schröder, 1939, p. 154; si veda anche Borret, 1984, p. 182.

65. Proprio negli anni della pace antonina, il problema del male diventa particolarmente angosciante e ossessivo per gli Gnostici: si veda Puech, 1934-35, p. 176.

66. Celso si riferisce qui probabilmente a *Gn.*, 6, *6 sg.*, forse attraverso la lettura di Filone: si veda Stein, 1932-33, p. 216.

67. Questo frammento è stato trasposto da Origene e forse nel *Discorso vero* era situato tra i frr. 50 e 51: si veda Bader, 1940, pp. 28 sg. L'argomento è anticipato nel fr. V, 59. Nella critica di Celso a *Gn.*, 2, *3*, doveva essere determinante il richiamo a Platone, *Timeo*, 37 e. Critiche analoghe erano state formulate, contro la dottrina stoica, dagli Epicurei, come si legge in Cicerone, *La natura degli Dei*, I, 9, 21. Si veda, più avanti, la nota 82.

68. Si veda Platone, *Leggi*, X, 902 d: «Non dobbiamo mai giudicare Dio più inefficiente degli artefici umani».

69. Celso, che già nei frr. 3 e 6; 8 e 12; 18-21 ha raccolto i luoghi platonici più importanti «per la predicazione dell'essere supremo come *árrhēton*» (Dörrie, 1967, p. 235), continua in questo e nei frammenti successivi a percorrere la strada della teologia negativa, familiare anche a Massimo di Tiro o a Numenio (Festugière, 1954, pp. 113 sgg.). Questa strategia aveva un valore eminentemente didattico, come preparazione alla dottrina esposta più avanti in VII, 36 sgg.

70. Dell'antropomorfismo di *Gn.*, 1, *26* aveva proposto una interpretazione allegorica Filone, *La creazione del mondo*, 69: si veda Stein, 1932-33, pp. 214 sg., e più avanti il fr. VII, 62. Dell'opera di Filone si può vedere la traduzione italiana a cura di G. Reale, Milano, 1978.

71. I Cristiani contravvengono quindi, secondo Celso, alla dottrina del *Fedro* platonico, 247 c, accennata nel precedente fr. 63 e sviluppata più avanti nei frr. VII, 42 e 45, dell'essere supremo come *achrōmatós te kaì aschēmátistos kaì anaphḕs ousía*. Si veda nello stesso senso Massimo di Tiro, XI, 11; Plutarco, *Iside e Osiride*, 76; Alcinoo, *Didaskalikós*, 10, pp. 164-165 Hermann. Celso quindi si muove su una linea medioplatonica, e non stoica: Andresen, 1952-53, p. 166; 1955, a p. 73, la nota 71.

72. Per la traduzione si veda Festugière, 1954, pp. 115 sg., e cfr. più avanti il fr. VII, 42 e nota 47. Sull'ineffabilità di Dio si veda ancora Alcinoo, *Didaskalikós*, 10, p. 164, 7 Hermann; Massimo di Tiro, II, 10 a; XI, 9 d, e Giustino, *Apologia I*, 9, 3; 10, 1, ecc.: tutti i passi, e vari altri, sono citati da Andresen, 1952-53, p. 167 e note.

73. L'obiezione, come si evince dal testo di Origene, era posta in bocca a un Cristiano «accecato» dalla serie di predicazioni negative di Celso, il quale si limita qui a controbattere in base al mito della caverna di Platone, *Repubblica*, VII, 514 sgg.

74. Testo incerto, traduzione congetturale. Seguo Schröder, 1939, p. 157, e Wifstrand, 1942, p. 26.

75. Si veda la Nota informativa, pp. 54 sg. Paragonando il *pneũma* dei Cristiani a quello degli Stoici, Celso come spesso polemizza su due fronti.

76. Testo frammentario, traduzione congetturale. I Cristiani cui allude Celso sono, secondo Keim, 1873, *ad l.*, soprattutto gli Ofiti, ma anche i Basilidiani e i Valentiniani: si veda Ireneo, *Contro le eresie*, I, 1, 1; I, 24, 3; I, 30, 1, e Völker, 1928, a p. 66, la nota 133.

77. L'interpretazione più persuasiva di questo passo mi sembra ancora quella di Bader, 1940, *ad l.*

(senza che sia necessario accettarne le correzioni testuali). Se nessuno *pneũma* può durare a lungo, alla morte di Cristo Dio dovrebbe riaspirarlo, per conservarlo; ma questa ipotesi è impossibile, perché disgustosa, e quindi Cristo non può risorgere, perché il suo *pneũma* si è dissolto.

78. Ossia l'utero, che anche Marcione, secondo la testimonianza di Tertulliano, *Contro Marcione*, III, 11, 7 e IV, 21, 11, definiva «cloaca». Una coincidenza che non deve stupire: nell'epoca di Celso «pagani e cristiani (anche se non tutti i pagani e non tutti i cristiani) gareggiavano fra loro nell'accumulare ingiurie contro il corpo»: Dodds, 1965, pp. 28 sgg., con i testi ivi citati.

79. Testo frammentario, traduzione congetturale. Celso attinge, come nel fr. 52, alla dottrina marcionita, senza nominare Marcione e come se le sue dottrine fossero comuni a tutto il cristianesimo. Nel dualismo gnostico, specie in quello marcionita, il «dio maledetto» (si vedano, sopra, i frr. 27 e 51; 53) e il «grande Dio» (accetto la restituzione del testo proposta da Keim, 1873, *ad l.*, e da Bader, 1940, *ad l.*, la nota 6), hanno ciascuno un figlio. Cristo non è il figlio del Dio dell'Antico Testamento, del malvagio creatore del mondo, ma del «grande» Dio, del Dio ignoto, ineffabile e nascosto: Leisegang, 1941[3], pp. 278 sg.; Puech, 1952, p. 262 e nota 5. Alle lotte fra questi due Dei allude Tertulliano, *Contro Marcione*, I, 2 e 4. Sui combattimenti delle quaglie si veda Aristotele, *Storia degli animali*, IX, 8, 614 a.

80. La bruttezza e la meschinità della figura di Cristo erano accettate nel cristianesimo primitivo sulla base di *Is.*, 52, *14*; 53, *2-3*. Secondo Paolo, *Fil.*, 2, *7*, Cristo avrebbe preso «l'aspetto (*morphḗ*) di uno schiavo: si veda S.G.F. Brandon, *Christ in Verbal and Depicted Imagery*, in J. Neusner, a cura di, *Chris-*

tianity, Judaism and Other Graeco-Roman Cults, Leiden, 1975, II, a p. 165, la nota 5. Si veda ancora Giustino, *Dialogo con l'ebreo Trifone*, 14, 8 e 49, 2, con J. Kollwitz, *s.v.* «Christusbild», in *RAC*, III, 1957, col. 1. Un candidato al ruolo divino avrebbe dovuto essere «alto, di bell'aspetto ed effettivamente *theoprepés*», anche se l'apparenza poteva ingannare: si veda Luciano, *Alessandro o il falso profeta*, 3, con Gallagher, 1982, p. 152.

81. Si veda, sopra, il fr. IV, 36.

82. *Comicorum Atticorum Fragmenta* (Koch), III, Adespota 43, p. 406; cfr., sopra, il fr. IV, 7. Celso presenta, contro il concetto di creazione, l'argomentazione epicurea riferita da Cicerone, *La natura degli Dei*, I, 9, 21: «Come mai i costruttori del mondo sono venuti fuori così all'improvviso, e hanno dormito per innumerevoli secoli?». Si veda, sopra, la nota 67.

83. Numenio, fr. 1 a des Places, nella sua lista di popoli antichi e sapienti include, accanto ai Magi e agli Egiziani, anche i Giudei.

84. Si veda, più avanti, il fr. VIII, 69.

85. Accetto, per questo frammento, il testo proposto da Schröder, 1939, p. 127.

NOTE AL LIBRO VII

1. Ossia un Dio diverso da quello dei Giudei: si veda, sopra, il fr. VI, 29.

2. Si vedano, sopra, i frr. I, 57; III, 1; VI, 74.

3. La Pizia rendeva i suoi oracoli a Delfi. Dodona era la città dell'Epiro dove aveva sede il più antico

oracolo di Zeus. Il Dio di Claros in Ionia è Apollo, che aveva un tempio oracolare anche a Didime, non lontano da Mileto, custodito dai sacerdoti Branchidi. Sull'oracolo di Ammone si veda, sopra, il fr. V, 34. La mantica oracolare di cui Celso rivendica le benemerenze era al suo tempo in declino: si legga *Il tramonto degli oracoli* di Plutarco (in *Dialoghi delfici*, a cura di D. Del Corno, Milano, 1983). Ma il tempio di Claros, riportato alla luce in tempi recenti, sopravvisse a lungo in epoca cristiana: si veda Sh.E. Johnson, *Asia Minor and Early Christianity*, in J. Neusner, a cura di, *Christianity, Judaism and Other Graeco-Roman Cults*, Leiden, 1975, II, p. 82 e note.

4. Si veda, più avanti, il fr. VIII, 45.

5. Celso aveva quindi una conoscenza diretta del mondo mediorientale; si veda, anche, più avanti, il fr. 11.

6. Si veda Dodds, 1965, pp. 58 sg.; Mac Mullen, 1984, pp. 38 sgg. Un tipo di vagabondo taumaturgo è descritto da Luciano, *La morte di Peregrino.*

7. Sui taumaturghi questuanti a cui spesso sono equiparati i predicatori cristiani, si vedano, sopra, i frr. I, 50; III, 50; VI, 42.

8. Messaggi profetici e soteriologici potevano trovare un uditorio non solo presso il pubblico cittadino, ma anche in ambienti militari; si pensi alla diffusione del mitraismo nell'esercito, attestata in tutte le regioni dell'Impero. Si vedano U. Bianchi, a cura di, *Mysteria Mithrae*, Leiden, 1979, specie pp. 573 sgg. (Dacia), e i vari contributi raccolti in *ANRW*, II, 18, 1, 1986, pp. 98 sgg. (Britannia), pp. 125 sgg. (Britannia), pp. 394 sgg. (Spagna), pp. 505 sgg. (Gallia Narbonense), pp. 802 sgg. (Germania).

9. La forma e il contenuto di questa allocuzione soteriologica, e l'identificazione di questi predicatori

erranti, costituiscono un tema molto dibattuto dalla *Kelsosforschung*: si veda la bibliografia in Völker, 1928, a p. 76, la nota 180, in parte aggiornata da Chadwick, 1965², *ad l.*, e da Borret, 1969, *ad l.* Come nel caso del fr. III, 55, si deve sottolineare che Celso non *identifica*, ma solo *assimila* i predicatori cristiani ai profeti fenici. La vecchia interpretazione di Reitzenstein ripresa e approfondita da Norden, 1913, pp. 188 sgg., che confronta questo testo celsiano con alcuni passi del Vangelo di Giovanni, specie 8, *42 sgg.*, e suggerisce che tanto *Il discorso vero* quanto il testo giovanneo rimandano a un tipo diffuso e risalente di magniloquenza soteriologica che ognuno dei due testi riproduce e adatta ai propri scopi, sembra ancora affidante anche per la sua base testuale. Völker, 1928, a p. 76, la nota 180, pensa invece che Celso si riferisca a predicatori montanisti.

10. Si veda *Gv.*, 8, *42*; 11, *25*, e Norden, 1913, pp. 189 sgg.

11. *Mt.*, 26, *64*.

12. Si vedano, sopra, i frr. IV, 11; V, 14.

13. Sulle punizioni eterne si vedano i frr. IV, 10; VIII, 48.

14. *Gv.*, 8, *53*; 11, *25*.

15. È possibile che qui si alluda al fenomeno della glossolalia: Schröder, 1939, p. 160.

16. Il *góēs* è per Celso Cristo: si vedano i frr. I, 68 e 71; II, 49; VI, 42; VIII, 41.

17. Testo qui e nel fr. 13 molto abbreviato da Origene. Discussione in Schröder, 1939, p. 160.

18. Si vedano, sopra, i frr. I, 70 e nota 48; II, 37.

19. In questa descrizione del Dio dei Giudei (si veda anche, sopra, il fr. II, 29) Celso probabilmente

non utilizzava il testo biblico, ma una fonte marcionita. Keim, 1873, *ad l.*, sottolinea l'analogia con Tertulliano, *Contro Marcione*, III, 12, 4; IV, 20.

20. Le fonti bibliche sono essenzialmente *Dt.*, 13, *3*; 28, *12*; *Gn.*, 9, *1*; ancora *Dt.*, 28, *15 sgg.*

21. Sull'epiteto si veda la letteratura citata in Puech, 1934-35, a p. 205, la nota 112.

22. I testi evangelici sono essenzialmente *Mt.*, 5, *39*; 6, *26-29*; 11, *25*; 19, *24*; 20, *25-27*. Il testo di Celso è talora più vicino a quello di *Lc.*, 6, *29*; 12, *27*, non perché egli avesse una conoscenza diretta di questo Vangelo, ma perché continuava a usare la sua fonte marcionita: Schröder, 1939, p. 162.

23. Si veda la Nota informativa, p. 55.

24. Si vedano, sopra, i frr. VI, 63-64. L'antropomorfismo di Gesù era oggetto di polemiche anche fra i Cristiani: Minucio Felice, *Ottavio*, 18, 10, e Tertulliano, *La carne di Cristo*, 11.

25. Si tratta di una situazione terrena più felice, o di un Aldilà ultraterreno? La domanda deve restare aperta secondo Völker, 1928, pp. 77 sg.

26. Esiodo, *Le opere e i giorni*, 171.

27. *Odissea*, IV, 563-565 (trad. Calzecchi Onesti).

28. Si veda, sopra, il fr. IV, 23.

29. Platone, *Fedone*, 109 a-b.

30. *Ibid.*, 109 e.

31. Si veda, sopra, il fr. V, 14. L'originale di Celso è qui molto abbreviato, il contesto difficilmente ricostruibile.

32. Si veda, sopra, il fr. VI, 66.

33. Si veda, sopra, il fr. VI, 64.

34. Si veda, sopra, il fr. III, 34.

35. Si veda, sopra, il fr. VI, 66.

36. *Sárx* (si veda anche, più avanti, il fr. 42) è per Celso la sede degli appetiti sensoriali. Platone, nello stesso significato, usa *sōma*. L'uso celsiano di *sárx* è già epicureo (*Massime capitali*, 20) e nei testi paolini non ha niente di specificamente cristiano: Festugière, 1954, pp. 116, 315. Contro quello che gli appare uno smisurato attaccamento dei Cristiani al corpo Celso polemizza anche nei frr. V, 14; VIII, 49.

37. Qui e alla fine del fr. 45 le persone incapaci di ascoltare e di comprendere vengono scacciate dal tempio della conoscenza con espressioni che ricordano la solennità rituale, che suonano in certo modo come una scomunica: così Dörrie, 1967, p. 249. L'aggettivo *philosṓmatos* è platonico (*Fedone*, 68 c); si veda anche Porfirio, *L'antro delle Ninfe*, 11.

38. Per tutta la sezione 36-45 è fondamentale l'interpretazione di Dörrie, 1967, ripresa e approfondita in parecchi saggi successivi, Dörrie, 1975, 1981 a e b, 1983. Si veda anche Festugière, 1954, pp. 115 sgg. Dopo la polemica in negativo, Celso esprime in forma essenziale il suo « discorso vero », la sua concezione del Dio trascendente. Celso impartisce qui, secondo la consuetudine delle scuole platoniche, le ultime, stringenti istruzioni propedeutiche; fra l'altro, quella di scegliersi con cura il maestro giusto: Dörrie, 1967, p. 239. Per l'« occhio dell'anima » come strumento di conoscenza si veda Platone, *Repubblica*, VII, 533 d; *Sofista*, 254 a. Nell'epoca di Celso immagini analoghe ricorrono in Massimo di Tiro, XI, 10; tutta questa orazione, intitolata *Chi è Dio secondo Platone*, può essere utilmente confrontata con il testo di Celso: Festugière, 1954, pp. 109 sgg.

39. Si veda, più avanti, il fr. VIII, 24.

40. Si veda, più avanti, il fr. 68.

41. Qui, come nei frr. VI, 30 sgg., Celso attribuisce a tutte le comunità cristiane dottrine proprie della setta gnostica degli Ofiti.

42. Si veda, più avanti, il fr. VIII, 39.

43. Testo incerto, traduzione congetturale.

44. Platone, *Timeo*, 28 c. Questo testo celeberrimo è citato anche da Giustino, *Apologia II*, 10, 6.

45. *Theópropoi*; è una parola dello stile elevato (si veda ad esempio Eschilo, *Prometeo*, 659), che corrisponde alla tensione iniziatica di tutto il passo: Dörrie, 1967, pp. 241 sgg.

46. Sull'esoterismo medioplatonico si veda Dörrie, 1976, p. 44 e, sopra, il fr. IV, 61.

47. *Akatonómastos*. È un termine che appartiene al linguaggio della teologia negativa, come *achrṓmatos*, *amegéthēs*, *árrhētos*: si veda, da ultimo, Whittaker, 1983. Ma anche se Dio non è attingibile col nome, ci sono per i platonici e per Celso tre vie legittime per ottenerne una nozione, una *epínoia*. Questo termine non è platonico, ma caratteristico della gnoseologia ellenistica, in cui indica la possibilità di cogliere intellettualmente l'oggetto di una ricerca: Dörrie, 1967, p. 243.

48. Celso esprime qui, con qualche variante, le tre « vie » classiche che secondo i medioplatonici portavano alla conoscenza del trascendente, e che si trovano enunciate fra l'altro in Alcinoo, *Didaskalikós*, 10, pp. 164 sg. Hermann. Dio si può pensare: a. in quanto lo si paragona con il resto del mondo, mostrandone così la superiorità: è una variante della cosiddetta *via eminentiae*; b. in quanto lo si distingue radicalmente da tutte le altre cose, constatandone

così la trascendenza: è la via che in Alcinoo si chiama *kat' aphaíresin*; c. in quanto la gerarchia delle cose visibili si prolunga nell'Aldilà; e allora Dio diventa visibile come sole del mondo delle idee, analogamente a quanto avviene per il sole terrestre: è la *via analogiae*. Si veda Dörrie, 1967, pp. 244; 1981 b, pp. 43 sg.; e inoltre Festugière, 1954, pp. 95 sgg., per Alcinoo, Massimo di Tiro, Apuleio. Il successivo fr. 45 tratta dettagliatamente la sola *via analogiae*, che è la più tipicamente platonica; è possibile che le altre due siano state omesse da Origene.

49. Questa esposizione della *via analogiae* risale in ultima analisi a Platone, *Repubblica*, VI, 507-509. Essa si basa su un patrimonio comune a tutto il medioplatonismo, ma non è necessario supporre che Celso l'abbia presa di peso da qualche trattazione manualistica; non, in ogni caso, da quella di Alcinoo con cui non coincide interamente. Celso tende alla massima chiarezza didattica anche attraverso la definizione preventiva dei concetti in gioco: si veda la Prefazione, p. 14. L'analogia fra il sole sensibile e il sole intelligibile (Dio) è postulata senza dimostrazione. Per un'analisi dettagliata si vedano Festugière, 1954, pp. 119 sgg., e soprattutto Dörrie, 1967, pp. 246 sgg.

50. *Noũn échontes*. L'espressione può leggersi a due livelli, quello del linguaggio comune (« dotati di buon senso »), e quello del linguaggio trascendente (« capaci di vera conoscenza »): Dörrie, 1967, p. 248.

51. Platone, *Fedone*, 80 c.

52. Si vedano, sopra, i frr. III, 22 e 42.

53. Orfeo, il mitico cantore tracio, secondo la leggenda morì sbranato dalle Baccanti: si veda Platone, *Repubblica*, X, 620 c; G. Colli, *La sapienza greca*, Milano, 1977, I, fr. 4 [A 43].

54. Anassarco di Abdera, appartenente alla scuola di Democrito, di tendenze scettiche e maestro dello scettico Pirrone, fu crudelmente ucciso dal tiranno di Cipro Nicocreonte, come si legge in Diogene Laerzio, IX, 59. La storia della sua morte eroica era molto nota nell'antichità: si vedano le fonti parallele in Chadwick, 1965[2], *ad l.*

55. Epitteto, filosofo stoico del I-II secolo d.C., fu in giovinezza schiavo di Epafrodito, liberto e segretario di Nerone. Come comunica egli stesso nelle sue *Diatribe*, I, 8, 17, Epitteto era zoppo; ma la sua infermità è attribuita da altri autori antichi a motivi diversi da quelli addotti da Celso: si veda Chadwick, 1965[2], *ad l.*

56. Si veda, sopra, il fr. II, 24.

57. Sono probabilmente i Sibillisti del fr. V, 61.

58. Tra le molte Sibille ce n'era una ebraica: Platone, *Fedro*, 244 b. Molto presto i Sibillisti ebraici cominciarono a incorporare negli *Oracoli sibillini* pagani molte loro profezie, e altrettanto fecero più tardi i Cristiani: si veda A. Kurfess, *Sibyllinische Weissagungen*, München, 1951, pp. 19 sgg. Gli *Oracoli sibillini* erano frequentemente citati dagli apologisti cristiani, ad esempio da Giustino, *Apologia I*, 20, 1; 44, 12. Celso doveva conoscerne una versione interpolata.

59. *Gio.*, 4, *6*; *Dn.*, 6, *16-23.*

60. Si veda, sopra, il fr. 18 e nota 22.

61. Platone, *Critone*, 49 b.

62. Essi si dimostrano, con ciò, « atei », come i popoli elencati subito dopo, e insieme nemici di tutte le forme di lealtà politica e civile: Lanata, 1973, a p. 53, la nota 46, e pp. 105 sg.; P. Siniscalco, *Il cammino di Cristo nell'Impero romano*, Bari, 1983, pp. 79 sgg.

Nelle statue, secondo i Cristiani, si nascondevano demoni malvagi e impuri: si veda Minucio Felice, *Ottavio*, 27.

63. Gli Sciti: Erodoto, IV, 59; i Nomadi: *ibid.*, IV, 188. I Seri (Cinesi) nel II secolo d.C. erano stati raggiunti da un'ambasceria di Marco Aurelio: si veda F. Altheim, *Weltgeschichte Asiens im griechischen Zeitalter*, Halle, 1947, I, pp. 49 sg. Che non avessero templi né statue era noto a Bardesanes, come comunica Eusebio, *Preparazione evangelica*, VI, 10, 2.

64. Erodoto, I, 31.

65. Eraclito, fr. 22 B 5 Diels-Kranz (= 14 [A 21] Colli).

66. Celso è qui apparentemente in contraddizione con se stesso, quando per negare originalità ai Cristiani richiama, fra i critici di quell'antropomorfismo che egli difende, i Persiani ed Eraclito. Dei primi egli ha lodato altrove l'antica sapienza, mostrando di apprezzarne i riti mitraici (si vedano, sopra, i frr. I, 14 e VI, 22 sgg.); del secondo le illuminazioni arcane ed enigmatiche contro le stupide credenze della folla (si vedano, sopra, i frr. V, 14 e VI, 42). Ma la contraddizione è solo apparente, perché i Persiani possono trovare la giustificazione della peculiarità del loro culto all'interno della loro tradizione (si vedano, sopra, i frr. V, 34 e 41 con Andresen, 1955, p. 194); mentre Eraclito, sacerdote dell'enigma, della sapienza che non dice, ma accenna, intende solo rimandare alla *vera* natura degli Dei.

67. Plutarco aveva parlato più espressamente di un valore simbolico delle immagini divine: si veda *Iside e Osiride*, 74 sgg., e Ch. Clerc, *Les théories relatives au culte des images chez les auteurs du IIᵉ siècle après J.C.*, Paris, 1915, pp. 176 sgg.

68. Si veda *Gn.*, 1, *26 sg.*, e, sopra, il fr. VI, 63.

69. In un monoteismo temperato secondo le istruzioni di Platone, *Politico*, 271 d, Celso come tutti i medio e neoplatonici introduceva fra Dio e la materia una serie di mediazioni verso il basso volte a intensificare la trascendenza e la maestà del Dio senza nome, tanto più grande quanto più numerosa era la catena dei suoi messi intermediari, satrapi del Grande Re iperuranio che non poteva essere coinvolto nella materia: si vedano, sopra, i frr. V, 6 e 25, e, più avanti, i frr. VIII, 2 e 28; VIII, 35. Per la demonologia dei medioplatonici si possono citare ad esempio Plutarco, *Il tramonto degli oracoli*, 12 sgg.; Massimo di Tiro, XI, 12; Alcinoo, *Didaskalikós*, 15, p. 171, 13 sgg. Hermann; Pépin, 1964, pp. 131 sgg.; Andresen, 1955, pp. 97 sgg., 193 sgg.; Zintzen, 1976, coll. 644 sgg. Per quella dei neoplatonici, con le sue varie gerarchie di Dei, arcangeli, angeli, demoni, semidei, eroi, si veda Zintzen, 1976, coll. 659 sgg.

70. Il soggetto è, forse, Cristo; o forse si deve correggere il tràdito *phēsí* in *phasín*, «essi (i Cristiani) dicono»: così Schröder, 1939, p. 172.

71. *Mt.*, 6, *24*. Si veda, più avanti, il fr. VIII, 2.

NOTE AL LIBRO VIII

1. Si vedano, sopra, i frr. III, 5 e 9; III, 10 e 14; e, più avanti, i frr. 14 e 49. Lo spirito di rivolta ereditato dai Giudei, l'abbandono della tradizione, l'esclusivismo religioso mettono i Cristiani al bando dell'umanità, ne fanno per Celso un genere a parte (si vedano anche i testi citati da Schneider, 1968, pp. 187 sg.) sia sul piano teologico che su quello politico: Andresen, 1955, pp. 221 sgg.

2. Si veda, sopra, il fr. IV, 71 e Völker, 1928, p. 48.

3. Il testo è incerto.

4. Celso è dunque, in un senso, monoteista; la pluralità degli intermediari, il politeismo che sul piano politico trovava la sua più concreta attuazione entro la monarchia imperiale, non intaccava l'unicità del Dio trascendente, Si veda, sopra, il fr. VII, 68 e Petersen, 1935, pp. 79 sgg., con le riflessioni di Badewien, 1978, p. 38.

5. *Kýrios*. Questa denominazione, che Celso qui e sopra, nel fr. VII, 68, sembra trarre da *Mt*., 6, *24*, e che era una delle più correnti fra i Cristiani, è usata nel *Discorso vero* solo qui e, più avanti, nel fr. 15.

6. Si vedano, sopra, i frr. VI, 22 e 42.

7. Si vedano, sopra, i frr. I, 26; VI, 10.

8. Se i Cristiani applicassero veramente a se stessi il principio proclamato in *Mt*., 6, *26*, essi dovrebbero secondo Celso abbandonare la loro sproporzionata venerazione per Cristo, e riprendere la continuità con le loro tradizioni ebraiche. Ma ogni aspetto della loro religione riconduce alla rivolta: Gallagher, 1982, p. 92.

9. Forse una specie di Vangelo gnostico. Il pozzo è menzionato anche nel *Vangelo di Tomaso*, 46, 10 (74), e « nella Bibbia e fra gli Esseni, era simbolo riconosciuto di saggezza e di abbondanza guadagnata con l'operosità »: Moraldi, 1984, p. 99. Dallo stesso Dialogo potrebbe essere tratta la risposta citata sopra, nel fr. VI, 27: si veda Chadwick, 1965[2], *ad l.*

10. Per l'uso di questo termine nel medioplatonismo si veda Alcinoo, *Didaskalikós*, 28, p. 181, 36 Hermann, e gli altri passi citati in Festugière, 1954, p. 4.

11. Si veda, sopra, il fr. VI, 74 e nota 79.

12. Si veda, sopra, il fr. I, 50 e nota 36.

13. Riprende «ad anello» il fr. VII, 68, chiudendo così la breve digressione e riprendendo il discorso interrotto al fr. VII, 62: Schmidt, 1927, p. 119.

14. Si vedano, sopra, i frr. I, 1; VII, 62.

15. Si veda Platone, *Fedro*, 247 a; *Timeo*, 29 e; e cfr. sopra, il fr. VI, 52 e nota 62, e i testi ermetici citati da Festugière, 1954, p. 108.

16. Si veda l'analogo rimprovero in Minucio Felice, *Ottavio*, 12, 5. Secondo Ireneo, *Contro le eresie*, I, 6, 3, gli Gnostici avevano l'abitudine opposta.

17. Si vedano, sopra, i frr. VII, 62 e 68.

18. Si veda, sopra, il fr. V, 41 e nota 25.

19. Si veda, sopra, il fr. VII, 68.

20. Questo frammento non figura in Bader, ma è stato identificato da Schröder, 1939, p. XXI, seguito da Andresen, 1955, pp. 18, 64. La concezione esposta da Celso ha la sua fonte in Platone, *Fedone*, 197 d, ed era diffusa anche nel medioplatonismo: si veda ad esempio Plutarco, *La tranquillità dell'anima*, 15, 474 B.

21. *Satrápēs* nel linguaggio amministrativo romano era equivalente di *praeses provinciae*: si veda H.J. Mason, *Greek Terms for Roman Institutions. A Lexikon and Analysis*, Toronto, 1974, p. 83.

22. Celso sta usando qui una serie di immagini comuni a molti autori che, in età tardo-ellenistica e alto-imperiale, avevano teorizzato la conciliabilità fra monoteismo e politeismo in base al modello della monarchia persiana. Il quadro è attestato per la prima volta nel trattato pseudo-aristotelico *Sul co-*

smo, 6, 398 a-b (si veda l'edizione italiana a cura di G. Reale, Napoli, 1974, pp. 254 sgg.), e ricorre ad esempio nell'orazione *A Zeus* di Elio Aristide (XLIII, 18), dove si legge che Zeus aveva affidato le varie regioni del cosmo agli Dei in qualità di *hýparchoi* e *satrápai*: si veda Petersen, 1935, pp. 51 sgg., 78 sgg. Questo linguaggio amministrativo per descrivere il Dio monarca e i suoi satelliti è molto comune anche in Massimo di Tiro soprattutto nell'orazione XI (*Chi è Dio secondo Platone*), e in molti altri passi raccolti da Schröder, 1957, pp. 194 sg.; si veda anche Festugière, 1954, pp. 115, 118 sg. Per i «demoni dell'aria e della terra» Festugière, 1954, a p. 118, la nota 2, cita un papiro greco magico (IV, 3037 sgg. Preisendanz), in cui si invoca uno spirito demonico quale che sia, «celeste o aereo, o anche terrestre o sotterraneo».

23. Dal contesto di Origene si deduce che Celso attribuiva questa convinzione ai Cristiani; e in effetti essa è sostenuta da Origene, *Contro Celso*, I, 25; V, 45; si vedano anche, sopra, i frr. I, 6; VI, 40. L'efficacia degli *onómata bárbara* era intraducibile anche secondo gli *Oracoli caldaici*, fr. 150 des Places: si veda E.R. Dodds, in «Journal of Roman Studies», 37, 1947, p. 63 e Mastrandrea, 1979, pp. 186 sgg. Celso sosteneva l'opinione opposta: si veda, sopra, il fr. V, 41.

24. Si veda, sopra, il fr. VII, 40, e, più avanti, i frr. 41 e 54; 69.

25. Il proverbio è citato da Sesto Empirico, *Contro i matematici*, I, 287; da Plutarco, *I ritardi della punizione divina*, 3, 549 D, e dagli *Oracoli sibillini*, VIII, 14.

26. Omero, *Iliade*, XX, 308 (trad. Calzecchi Onesti).

27. Si veda, sopra, il fr. II, 34.

28. Si vedano, sopra, i frr. I, 71; II, 79.

29. Si veda la Nota informativa, p. 55.

30. Si vedano, sopra, i frr. I, 62; II, 5 e 9.

31. Si vedano, sopra, i frr. III, 24; VII, 35.

32. Si veda, sopra, il fr. VII, 2. Nel suo elogio degli oracoli, i soli portavoce del divino sanzionati dalla tradizione, Celso poteva trovare un precedente significativo in Platone, *Fedro*, 244 a-b. Per la sua epoca, che presentava sintomi di declino (si vedano, più avanti, i frr. 68 e 71; 73), la difesa della divinazione, che Plutarco nel *Tramonto degli oracoli* aveva condotto su un piano prevalentemente religioso, assumeva per Celso importanti valenze politiche.

33. Si vedano, sopra, i frr. III, 16; IV, 10; VII, 9.

34. Si veda, sopra, il fr. VII, 36 e nota 36.

35. Si veda, più avanti, la nota 43.

36. La sedizione è una malattia già per Platone, *Repubblica*, VIII, 556 e: Andresen, 1955, p. 219 e nota 16. Se *stásis* può indicare la dissidenza religiosa o filosofica, qualificarla come *nósos* significa sottolinearne anche le valenze politiche, connesse, a partire da Platone, *Protagora*, 322 d, con il linguaggio della malattia: si veda G. Cambiano, *Platone e le tecniche*, Torino, 1971, pp. 115 sgg.

37. Celso usa qui definizioni di repertorio, prevalentemente stoiche: si veda H. Diels, *Doxographi graeci*, Berlin, 1879, 292 a 23 sg.; 302 b 22; 388 b 1, e, per *pneũma noerón*, anche l'*Apocalisse di Pietro*, 83, 10, in *Le Apocalissi gnostiche*, a cura di L. Moraldi, Milano, 1987, p. 29.

38. Si vedano sopra, i frr. III, 16; IV, 10.

39. Secondo Festugière, 1953, pp. 69 sgg., che si

richiama a Giamblico, *Sull'anima*, presso Stobeo, 40, I, pp. 380 sg. Wachsmuth, questi tre motivi dell'incarnazione delle anime erano tipici del medioplatonismo. Per Celso si veda, sopra, il fr. IV, 65 e nota 36.

40. Empedocle, fr. 31 B 111 Diels-Kranz, 6. Il successivo verso 7 è adattato sintatticamente da Celso al proprio contesto. Anche Plutarco, in una sezione demonologica di *Iside e Osiride*, 26, si appoggia ad altri versi di questo testo empedocleo.

41. Platone, *Fedone*, 62 b; 114 b-c; *Repubblica*, VII, 517 b.

42. Quest'ultima proposizione non figura in Bader, 1940, ed è stata identificata come frammento celsiano da Schröder, 1939, p. 190, seguito da Andresen, 1955, p. 21. Dell'opinione espressa in questo frammento, analoga a quella del fr. I, 9, non è chiaro il rapporto con quanto precede; il contesto è perduto.

43. Celso usa qui il verbo *apotympanízein*, che abitualmente significa « uccidere a bastonate »; ma l'accezione « crocifiggere », è garantita dal fr. II, 31, dove *apotympanízein* è usato per Cristo. Altrove Celso usa il più comune *anaskolopízein*: si vedano i frr. II, 36; VII, 40; VIII, 39. *Apotympanízein* significa forse « decapitare » nel rescritto (riportato in forma sommaria da Eusebio, *Storia ecclesiastica*, V, 1, 47), con cui Marco Aurelio ordinava nel 177 la condanna a morte dei Cristiani di Lione: si veda Lanata, 1973, pp. 135 sg. Il comportamento processuale dei Cristiani, la loro stessa tendenza all'autodenuncia, riprovata dalla chiesa ufficiale, appariva agli occhi dei pagani frutto di fanatismo e di follia: si veda Lanata, 1973, pp. 54, 106, 116, 190; 1986, p. 140. Marco Aurelio, *Ricordi*, IX, 3, 2, parla di « teatralità ».

44. Si vedano, sopra, i frr. II, 44; III, 59.

45. Celso usa il verbo *anaireîsthai*, che evidentemente si riferisce al costume romano di *tollere* o *suscipere liberos*, di riconoscerli sollevandoli da terra: Schröder, 1939, p. 182.

46. Si veda Platone, *Teeteto*, 176 a-b, e, sopra, i frr. IV, 62 e 65.

47. La teoria egiziana cui accenna Celso è esposta da W. Gundel, *Dekane und Dekansternbilder*, London, 1936 (anche, riassuntivamente, *s.v.* «Dekane», in *RE*, Supplementband VII, 1940, coll. 118 sgg.) e da Festugière, 1950, pp. 89-186. I demoni di cui parla Celso sono i cosiddetti «decani», divinità astrali egiziane, che erano collegati, a gruppi di tre, con ognuno dei dodici segni dello Zodiaco. Ciascuno di loro portava nomi di cui si davano liste diverse (in cui comunque erano contenuti tutti i nomi citati da Celso), e corrispondeva a una parte del corpo, a cui poteva inviare una malattia come anche curarla, secondo un sistema omeopatico che, nel mondo ellenistico, è illustrato dal *Corpus Hermeticum*.

48. Sui demoni terrestri si veda, sopra, la nota 22.

49. Con un'oscillazione che condivide con tutta la sua epoca, Celso qui e in qualche altro frammento (I, 68; VI, 39) propende ad accettare le teorie che postulavano due classi di demoni, di cui una, quella terrestre e malvagia, tendeva ad alimentare la propria parte corporea con i fumi, le «esalazioni», che si innalzavano dal sangue e dalla carne bruciata delle vittime. Lo avrebbe affermato ancora più recisamente Porfirio, *L'antro delle Ninfe* (si veda Simonini, 1986, pp. 133 sg.), e *Sull'astinenza*, II, 42 (si vedano le note di Bouffartigue-Patillon nell'edizione Belles Lettres, Paris, 1979, II, p. 219). Da parte cristiana si può citare Atenagora, *Ambasceria per i Cristiani*, 26, con Geffcken, 1907, pp. 220 sg.

50. Festugière, 1954, p. 119, richiama un testo del *Corpus Hermeticum*, XI, 21, p. 156, 13 sgg. Nock-Festugière, dove si afferma che il Bene si presenta dappertutto, «a chi veglia e a chi dorme, a chi naviga e a chi viaggia, di giorno e di notte, a chi parla e a chi tace».

51. Si veda anche, più avanti, il fr. 67. La teoria dell'investitura divina dell'imperatore, che avrebbe trovato alcune delle sue espressioni più forti nelle monarchie cristiane tardo-antiche, al tempo di Celso aveva già una solida tradizione nell'Impero Romano: si veda per Celso W. Enßlin, *Gottkaiser und Kaiser von Gottes Gnaden*, München, 1943, p. 46. Per accertare il grado di lealismo verso l'Impero e le sue istituzioni, i magistrati romani spesso nel corso del processo invitavano gli imputati di cristianesimo a giurare per la *týchē* o per il *genius* dell'imperatore: si vedano ad esempio gli *Atti di Policarpo* (circa 155-169 d.C.) 9, 2, con Lanata, 1973, pp. 70-71, 101, 107, 175.

52. Si veda, sopra, la nota 43.

53. Si veda, più avanti, il fr. 67.

54. Si veda, sopra, il fr. I, 8.

55. Schröder, 1939, p. 185, sottolinea i molti paralleli che la religiosità di tipo neoplatonico espressa qui da Celso trova nella letteratura coeva. Egli chiama fra l'altro a confronto gli *Inni* di Elio Aristide, di impianto più retorico, ma egualmente volti a illustrare la stessa concezione sostanzialmente monoteista, secondo cui «gli antichi Dei devono essere intesi come funzioni dell'*unico* Dio»: Lenz, presso Reardon, 1971, a p. 144, la nota 62.

56. Omero, *Iliade*, II, 205 (trad. Calzecchi Onesti). Questa citazione era d'obbligo in ogni tipo di trattatistica sulla monarchia.

57. L'ulteriore aiuto comunque necessario è quello dell'esercito: il lealismo dei Cristiani deve consistere nella disponibilità a prestare il servizio militare. Si veda, più avanti, il fr. 73, e Badewien, 1978, p. 40.

58. Si vedano, sopra, i frr. V, 41 in fine; VI, 80.

59. Per Mac Mullen, 1984, p. 136 e nota 29, questo passo autorizza la convinzione che al tempo di Celso la Chiesa non svolgeva nessun tipo di propaganda organizzata, e che ogni iniziativa era lasciata agli individui. Ma bisognerà calcolare che come sempre in Celso la presentazione dell'avversario è funzionale alla polemica; altrove i Cristiani sono « una folla »: si vedano, sopra, i frr. III, 10 e 12; III, 73. È probabile che nessuno di questi testi vada troppo « sollecitato ».

60. Si veda, sopra, il fr. 39. Per tutti i problemi riguardanti la repressione del cristianesimo nell'Impero Romano fino all'età di Marco Aurelio, si vedano Lanata, 1973, e P. Keresztes, *The Imperial Roman Government and the Christian Church. I. From Nero to the Severi*, in *ANRW*, II, 23, 1, 1979, pp. 247-315. Per tutto questo periodo non si può parlare di persecuzione generalizzata, anche se l'episodio di Lione può aver avuto un'eco non limitata alla provincia delle Gallie: si vedano i saggi raccolti in AA.VV., *Les martyrs de Lyon (1977), Lyon 20-23 Septembre 1977*, Paris, 1978. È possibile che Celso tendesse a dilatare, a scopo deterrente, il peso della repressione.

61. Il frammento è tramandato in modo approssimativo e la sezione da « fino a che » sino a « con essa » non può essere attribuita ai Cristiani: lo ha visto bene Schröder, 1939, pp. 186 sg., che propone la seguente interpretazione. Doveva trattarsi qui, come spesso, di un dialogo fittizio fra Celso e un antagonista cristiano. Domanda di Celso: « Ma cosa succederà se un imperatore convertito alla tua fede

cadrà prigioniero?». Risposta: «Ne convertiremo un altro». Domanda: «E se anche questo cadrà prigioniero?». Risposta come sopra, e così via. Secondo Schröder, Celso avrebbe troncato questo processo *ad infinitum* osservando che alla fine sarebbe pur venuto un imperatore di buon senso che l'avrebbe fatta finita con loro. L'opera di persuasione a cui Celso allude sembra essere quella degli apologisti cristiani: si veda ad esempio Melitone di Sardi presso Eusebio, *Storia ecclesiastica*, IV, 26, 11.

62. La frase può essere interpretata in due modi diversi: a. come un'aspirazione all'unità del *nómos*, di cui Celso è costretto a constatare l'impossibilità; b. come la protasi di una proposizione ipotetica incompleta, da restituire pressappoco così: «E certo, se si potesse ipotizzare, come fanno i Cristiani, che tutto il mondo sia riconducibile sotto un'unica legge, il problema sarebbe diverso. Ma chi crede questo sbaglia, perché il *nómos* è diverso presso i diversi popoli». Questo però non esclude, come Celso ha mostrato in vari punti del *Discorso vero*, che tutti i popoli debbano ricondursi a un'obbedienza nella diversità: così Andresen, 1955, pp. 190 sgg.; Pichler, 1980, p. 174. Si veda anche Ullmann, 1976, pp. 181 sg. Interpretazioni diverse sono elencate in Chadwick, 1965[2], *ad l.*

63. Sulla fine del II secolo l'obiezione al servizio militare non deve aver costituito un problema diffuso: il punto sulla questione e una ricca bibliografia si possono trovare in J. Helgoland, *Christians and the Roman Army from Marcus Aurelius to Constantine*, in *ANRW*, II, 23, 1, 1979, pp. 724-834.

64. Questo libro, se mai fu scritto, non era noto ad Origene, che in *Contro Celso*, VIII, 76, prega Ambrogio di cercarne, se esisteva, una copia.